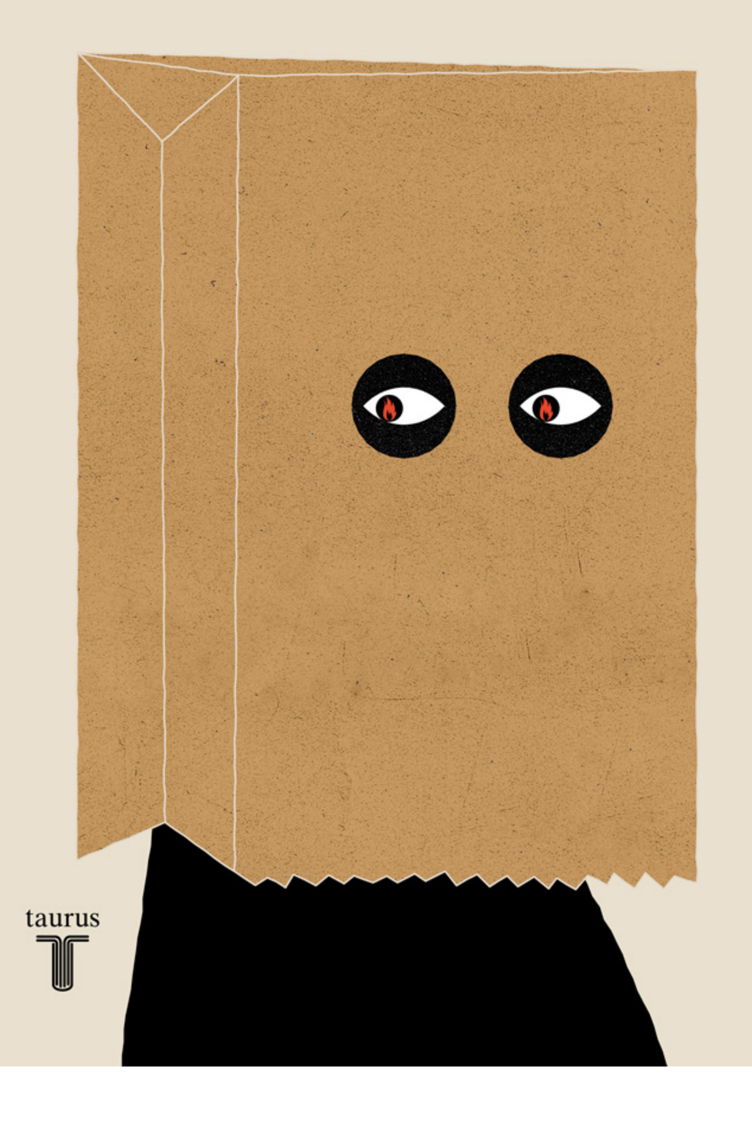
Frédéric Gros

La vergüenza es revolucionaria



taurus

Frédéric Gros

La vergüenza es revolucionaria

Traducción de Julia Calzada García

taurus



Para Michel Gardette

Cuando le hablé a un amigo acerca de mi proyecto de escribir un opúsculo sobre la vergüenza, su respuesta fue: «Qué idea tan extraña. Sobre la culpa, vale; Dostoievski, Kafka... Pero sobre la vergüenza...».

Hoy en día me sorprende esa reacción, puesto que ahora considero que la vergüenza envuelve una experiencia profunda, más extensa, más compleja incluso que la culpa, y que implica múltiples dimensiones: moral, social, psicológica, política (y también porque me parece que Kafka y Dostoievski son sobre todo escritores de la vergüenza).

En mi vida personal creo que me ha embargado más a menudo la vergüenza que la culpa, creo haber tomado más decisiones doblegándome ante las imposiciones de la primera que ante los mandatos de la segunda.

Pienso en el fragmento de Rousseau sobre el robo de una cinta en *Las confesiones*. Se trata de una revelación difícil para su autor, que confía en contar esa historia por primera y última vez en su vida, como si decidiera exponer una herida y volver a cerrarla al instante (por lo menos a ojos de los demás). También le resulta una confesión difícil porque revela que dejó que acusaran a una joven cocinera de un robo, y a buen seguro tuvo que pagar un precio muy alto por esa acción (¿nos hacemos a la idea de cómo podía terminar una criada despedida por robo?).

Vuelvo a la historia. A Rousseau le encuentran una cinta de color rosa y plata ya vieja que habían estado buscando durante mucho tiempo. Rousseau farfulla, balbucea (en efecto, él es el ladrón) y acusa a la joven Marion de habérsela dado. Todo el mundo se sorprende, puesto que la joven siempre había sido buena y leal. Se organiza un careo. El jovencísimo Jean-Jacques mantiene su acusación. Marion llora quedamente y, por supuesto, protesta. Rousseau se mantiene firme, reitera los cargos con una «diabólica audacia», se atrinchera en la mentira como si su vida dependiera de ello.

Antes la culpa eterna, antes la muerte, que un breve y cruel instante de derrota. El miedo a la vergüenza arrasa con todo. La fuerza del texto reside en el hecho de que no está presentando una escena en la que ha sufrido vergüenza, sino que describe el terror que siente un corazón que más que nada en el mundo quiere ahorrarse un momento de desnudez moral, y la asombrosa resistencia que conlleva.

> Así, cuando la vi comparecer se me desgarró el corazón, mas la presencia de tanta gente pudo más que mi arrepentimiento. Poco miedo me daba el castigo, solo la vergüenza me causaba espanto, pero la temía más que a la muerte, más que al crimen, más que a todo en el mundo. Hubiera querido hundirme y ahogarme en el centro de la tierra. La invencible vergüenza imperó sobre todo, ella sola fue causa de mi impudencia, y cuanto más criminal era, tanto más osado me hacía el temor de confesarlo. Sentía tan solo el horror de verme reconocido y públicamente declarado, en presencia mía, por ladrón, mentiroso, calumniador. Una turbación general me tenía ajeno a todo sentimiento fuera de este.[1]

En realidad, la reacción de mi amigo me infundió valor. Me dije a mí mismo que, si bien se pueden llenar bibliotecas con volúmenes dedicados al sentimiento de culpa, sobre la vergüenza se había escrito menos. Sin embargo, cada disciplina tenía su autor de referencia sobre el tema, y en todos los casos eran obras capitales: Serge Tisseron en psicología,[2] Vincent de Gaulejac en sociología,[3] Didier Eribon en sociofilosofía,[4] Claude Jamin en psicoanálisis,[5] Jean-Pierre Martin en crítica literaria,[6] Ruwen Ogien en filosofía…[7]

Llegaba tarde.

No obstante, me mantuve firme. Además, podía apoyarme en sensaciones propias, sin tener que revelarlas necesariamente, podía recurrir a las emociones experimentadas durante algunas lecturas (James Baldwin, Annie Ernaux, Primo Levi, Simone Weil), podía citar a esas mujeres que sufrieron la humillación de los hombres: Lucrecia, Fedra, Bola de Sebo, Anna Karénina, las obreras de Daewoo en el relato de François Bon[8] y muchas más.

La vergüenza es el mayor afecto de nuestros tiempos, el significante de las nuevas luchas. Ya no gritamos ante la injusticia, lo antirreglamentario o la desigualdad. Gritamos ante la vergüenza.

Enero de 2021, París, rue Saint-Guillaume. Olivier Duhamel, presidente de la Fundación Nacional de Ciencias Políticas, es acusado por Camille Kouchner, su hijastra, de haber abusado sexualmente de manera reiterada de su hermano mellizo a finales de los años ochenta, algo de lo que el director del Instituto de Estudios Políticos de París de la época ya estaba al corriente desde 2019. Ante el escándalo que golpea a su institución, los estudiantes se manifiestan y publican una carta abierta titulada «La vergüenza» para exigir la dimisión del director; Olivier Duhamel ya había dimitido por voluntad propia al enterarse de que se iba a publicar próximamente el libro.

Domingo 6 de septiembre de 2020, Bielorrusia. En las calles de Minsk, miles de manifestantes desfilan coreando «¡Vergüenza!» contra Alexandr Lukashenko, su presidente.

28 de febrero de 2020, París, sala Pleyel, cuadragésima quinta ceremonia de los César. Cuando nombran mejor director a Roman Polanski, Adèle Haenel abandona la sala con gran estrépito gritando: «Vergüenza, vergüenza, es una vergüenza».

En el mes de enero de 2020, Jean Ziegler, antiguo relator especial de la ONU sobre el derecho a la alimentación, proclama tras una visita al campo de refugiados de Moria, situado en la isla de Lesbos, que es «la vergüenza de Europa». [9]

Más allá incluso de estos hechos, ha florecido un nuevo lenguaje para ilustrar nuevas militancias, nuevas indignaciones: «flight shame», «digital shame», expresiones que sirven para alertar acerca del coste que le supone al planeta la aviación civil y la digitalización.

Véanse, además, tres enunciados fundamentales, tres mandatos contemporáneos.

«¡No os avergoncéis más de vosotros mismos!».

Es un estallido de rabia y de vida contra la vergüenza-

tristeza, esa que envenena la existencia, obstaculiza la confianza en el otro y la alegría de vivir; que constriñe a su víctima a un mutismo doloroso y a despreciarse a sí misma; que se nutre del odio hacia la diferencia, de la arrogancia de los advenedizos, de la idiotez machista, y que dificulta la resiliencia.[10] Vergüenza ante las discriminaciones y las estigmatizaciones. Es un llamamiento para denunciar abiertamente, para la reapropiación afirmativa de sí mismo con el fin de liberarse. Aquí los comerciantes de autoestima, los *coaches* de crecimiento personal, se multiplican para vender técnicas de superación de la vergüenza y de autoaceptación. Una única consigna: no dejéis que nada ni nadie os impida ser vosotros mismos. Quereos, estad orgullosos de quienes sois (pero, seguramente, más allá de las promesas permanece una herida fruto de intimidades quebradas).

«¡La gente ya no tiene vergüenza!».

Es un grito de indignación usado por los moralistas, los pedagogos, los psicólogos formadores.[11] Dicha constatación se repite mil veces. Reinan por todas partes la exhibición y el descaro. Es de lamentar que ni en la escuela, ni en el trabajo ni en la calle existan los límites o los escrúpulos, y que se ignoren las barreras de la intimidad. Las redes sociales se nutren de una exhibición de sí mismo sin ningún pudor. Las faltas de cortesía y las groserías se multiplican.

> Hoy en día atravesamos una crisis de la vergüenza. Las faltas de cortesía aumentan, la zafiedad prospera, los comportamientos desvergonzados se multiplican, la reserva, el pudor, la inhibición, el escrúpulo ya no son apropiados, especialmente en la escuela. Si existe una crisis escolar es ante todo una crisis de la vergüenza.[12]

Se hace un llamamiento a la recuperación del sentido de la reserva, de la contención, de lo íntimo. Se sueña con volver, muy por debajo de las morales de la culpa, a las éticas antiguas que veían en la vergüenza (*aidōs*, *pudor*) una palanca para la obediencia política, una consigna social, un principio de estructuración interior.

«¡La vergüenza tiene que cambiar de bando!» o incluso «¡Debería daros vergüenza!».

Es un grito de rabia. Va dirigido a los maltratadores, a los

violadores, los que cometen abuso sexual intrafamiliar, pero también a los políticos cínicos, a los jefes corruptos, a los millonarios insolentes. Se oye en las manifestaciones, en los movimientos de protesta pública. Toma parte toda una dialéctica de la rabia y la tristeza, una propagación de la indignación, una configuración de la ira colectiva. Y la vergüenza se convierte en una chispa, en dinamita, en un explosivo.

Este libro es un complemento de *Desobedecer*,[13] la continuación. Por aquel entonces me preguntaba cuál debía ser el resorte, a pesar de nuestros miedos, nuestros condicionamientos y nuestras inercias, para una desobediencia valiente; por supuesto, me refería a desobediencias políticas (las revueltas contra decretos inicuos, el rechazo al mundo tal y como funciona, los cuestionamientos personales, etc.), y desde luego no a la delincuencia o a actos incívicos. Y apelaba, situándome bajo la égida de Hannah Arendt, a la responsabilidad, al cambio personal, a ser coherente con nuestros propios principios. Una buena solución a escala intelectual, pero a la que se le escapaban grandes y conmovedores motivos de rebelión y que infravaloraba el poder de la imaginación en las luchas. Ahora bien, la vergüenza funciona con imaginación. Es necesaria para sentir «vergüenza del mundo»[14] y pensar que las cosas podrían ser de otra manera. Es necesaria cuando sentimos vergüenza *por* el otro, que puede ser el humillado perplejo —entonces sentimos *en él* el sufrimiento insoportable—,[15] pero también el humillador sin escrúpulos, que nos obliga a sentir vergüenza *en su lugar*, mientras que él no lo siente así en absoluto.

Personalmente siento apego por aquella o por aquel en quien enseguida detecto ligeros malestares, un poco de bochorno, timidez, y es como si en esa falta de seguridad encontrara un motivo para forjar una amistad sólida. De manera instintiva, no confiaría en alguien que afirmara no haber experimentado nunca vergüenza.

A mí me invade la vergüenza cuando oigo noticias sobre lo que ocurre en el mundo, las intervenciones de los dirigentes

políticos, los discursos de los representantes de la patronal.

Lo que nos da la fuerza para desobedecer, para no resignarnos a esta terrible situación que cada día parece más factible y para mantener intacta la capacidad de rebelión, es, retomando la expresión de Primo Levi, «la vergüenza del mundo». La vergüenza es una mezcla de tristeza y rabia. No es algo que se supere, independientemente de lo que prometan los mánagers del alma, sino que la transformamos confiriéndole la forma de la ira.

No, las vergüenzas no se superan jamás, sino que las trabajamos, las elaboramos, las refinamos, las sublimamos. [16] En ocasiones incluso terminamos usándolas como palancas, como cómplices, como resortes. Las escurrimos, las purificamos con tal de eliminar la tristeza destructiva y el desprecio hacia uno mismo que puedan contener, y solo nos quedamos con la parte pura de ira.

LA MALA REPUTACIÓN

La escena de la cena en la película de John Cassavetes *Una mujer bajo la influencia* (1974). Nick es jefe de obra, tiene a su cargo un equipo de una decena de obreros. Un universo masculino: trabajo, sudor, carcajadas. La amistad rugosa fruto del esfuerzo compartido. Ha tenido que obligarlos a trabajar dos noches seguidas, están agotados. La noche anterior llamó a su mujer para cancelar una cena romántica que tenían programada desde hacía tiempo (la suegra se había quedado con los niños). Mabel es amable, cariñosa, pero, como suele decirse, nerviosa (un poco *borderline*, incontrolable). Nick lo sabe y sus compañeros también. Cuando regresa a casa para ofrecerles a todos algo de comer a modo de agradecimiento antes de enviarlos a dormir, se pregunta cómo se la encontrará; ella todavía está acostada, ha pasado una noche amarga y él no tiene ni idea. Ha salido sola a beber, de desesperación; ha tenido un encuentro con un hombre... Tristeza. Los obreros llegan, vagamente libidinosos. Van a comer a casa del jefe, ella les prepara un plato de pasta gigantesco.

Mabel, despierta de su letargo, se encuentra presidiendo la mesa ante esos hombres, y extiende la primera capa de bochorno, ligera, haciendo preguntas simples: «Y tú, ¿quién eres? ¿Cómo te llamas?». Como si, sorprendida, descubriese un nuevo grupo de gente. Son fórmulas de cortesía un tanto fuera de lugar, si bien su leve locura, desdichada, les añade una intensidad provocadora. Se vuelve tan abrumador que uno de los chicos tira un plato al suelo sin querer. Bochorno y carcajadas. Intentan arreglarlo como pueden, cantan una cancioncilla. Mabel se levanta, dedica cumplidos a un hombre, elogia su hermoso y gran rostro, se maravilla de su corpulencia. Todos se retuercen, la situación se vuelve insoportable. Hasta que el hombre de la casa vocifera: «¡Pon

el culo en la silla!». Es un grito de ira y dominación. Fin de la partida. Los espinazos se curvan, todos bajan la cabeza hacia su plato, el silencio pesa toneladas, acaban rápidamente, se despiden todavía más rápido. Ahí está la vergüenza. Ha descendido con lentitud como un velo opaco, una asfixia que constriñe las gargantas. Hace que las bocas se retuerzan, dibuja miradas alarmadas, todo el mundo se siente fuera de lugar, no saben dónde meterse.

«¡Es una vergüenza!».

Se dice «¡*es* una vergüenza!»; nunca diremos «es una culpa». El sentimiento de culpa no se puede separar de un hundimiento personal, que abre en mí ese agujero de angustia al que llamamos «sujeto». *Yo* me siento culpable. Es entre yo y yo que se teje esa red de desasosiego, las pinzas heladas de unas tenazas se cierran de mí a mí. Si alguien cercano se ha suicidado, repaso los momentos en los que dudé de si pasar a verlo, o en los que acorté las quejas telefónicas (y luego ¡vaya... la vida!). Los demás repiten sin parar: «No, eso no hay que hacerlo, sobre todo no sirve de nada, no te sientas culpable, es como una trampa». Yo sonrío débilmente, sus discursos preparados no merman este remordimiento que me retiene entre su dentadura invernal.

La vergüenza es otra cosa: un espesor difuso y denso, consistente. Un estado objetivo que no depende ni de mis afectos ni de ninguna apreciación subjetiva. Me cae encima como un bloque. Independientemente de lo que piense de mí, de manera objetiva, es una vergüenza. No es cuestión de juicios personales, de las propias reservas. Mi tristeza, si es que tengo, es el producto, el efecto, el resultado de una situación *objetivamente* vergonzosa.

Trazaré un primer círculo de la vergüenza como deshonra familiar, oprobio público, deterioro de mi imagen social, relacionado con un acto (o una omisión), un hecho, una palabra *puntuales* que por un efecto mecánico provocan la desconsideración de mi clan. Para definir la forma de esta vergüenza, la mayoría de las veces se lleva la mirada hacia un pasado remoto o hacia culturas lejanas. Se hablará de *El Cid* de Corneille, se recordarán las escenas de *El Padrino*, se hará

referencia a los crímenes de honor de Pakistán. Morales heroicas y sociedades de honor.

Lo que los antropólogos y los historiadores definen como «sociedades de honor» concuerda aproximadamente con tres poblaciones: los pueblos a menudo mediterráneos que suelen organizarse bastante al margen de las instituciones públicas (el pueblo cabilio, los andaluces, los sicilianos, etc.); cuando se encuentran en el interior de las sociedades políticas constituidas son las antiguas castas aristocráticas, a veces incluso extinguidas y que suelen tener rangos militares (caballeros, mosqueteros, etc.), y, por último, los clanes mafiosos organizados en torno a actividades clandestinas, criminales.[17] A continuación, perfilaré la nervadura de la vergüenza arcaica, reconstruida a partir de la literatura etnográfica experta en la materia, pero también a partir de imágenes novelescas (los contenidos rituales específicos y los mecanismos concretos, evidentemente, varían de una época, de una comunidad y de un país a otro).

Así, tan solo un acto, una conducta o un gesto bastan para constituir una afrenta, para mancillar el honor de una familia. Por ejemplo, por parte de uno o varios individuos del exterior contra un miembro del clan: una agresión física, un robo, una injuria, una insolencia, una violación… Otro ejemplo puede producirse en el interior mismo del grupo, por parte de un familiar, alguien cercano; una conducta inapropiada, una vileza, relaciones sexuales prohibidas, una traición —sin duda se pueden dar más casos, pero cabe destacar que la sexualidad de las mujeres (*la madre*, *la esposa*, *la hermana*) es el cerrojo principal del honor del grupo; su pureza sexual lo avala—.[18] *Y es una vergüenza*. Basta con una indiscreción amorosa prohibida, un altercado ignominioso, y la reputación se verá empañada y la familia, mancillada. Entonces sobre mí, sobre mi imagen, sobre nosotros, nuestro nombre, nuestro honor, se extenderá a partir de ese momento una mancha.

Corneille pone en escena a militares viejos, aristócratas orgullosos de su linaje, todos sujetos a un código de conducta que regula las palabras y los actos. Aquí los motivos de ofensa no son tan a menudo sexuales. Entre soldados sobre todo

suelen ser insolencias, bravuconerías, insultos, gestos vejatorios, bromas de mal gusto. Véase el ejemplo del glorioso veterano de España, don Diego, en *El Cid*. Preso de la debilidad, con el brazo tembloroso, flaqueó ante las injurias lanzadas por un rival más joven, celoso de los ascensos del viejo. El famoso fragmento («¡Rabia y desesperación!»)(1) describe la catástrofe; grandes hazañas que se han desvanecido bruscamente por un momento de desfallecimiento. De pronto, su nombre se ha agriado como la leche vieja. Ya no es nada. De repente está arruinado, despojado por completo. El honor le hacía de abrigo invisible, y ahora ¿cómo podrá aparecer en público?... No es una situación que pueda resolverse con lecciones de sabiduría, consolaciones amistosas o sesiones de terapia. Al haberse dejado insultar sin contestar, don Diego ha contraído la deuda de la vergüenza. Y ahora debe liquidarla (a no ser que acepte «morir sin venganza o vivir en la vergüenza»). Su hijo se encargará de ello. En este caso la vergüenza no tiene que ver con la psicología, sino con la economía simbólica.

Dicha vergüenza, que funciona como una deshonra tribal, consta de cuatro cualidades: es objetiva, sustancial, colectiva y reversible.

Objetiva. No es un asunto referente a la psicología que pueda tratarse con trabajo terapéutico. El afecto viene después, es efecto de una situación cuya degradación ha sido socialmente validada. Si me insultan en público o me agreden y no respondo, lo importante no es saber qué fragilidad despierta en mí dicha circunstancia, qué inseguridad se ha visto afectada. La injuria, los golpes recibidos cobardemente, generan de manera automática la vergüenza como una realidad objetiva. No puedo hacer nada al respecto: independientemente de cómo me sienta, el prestigio de mi imagen y el honor de mi familia se han acabado; han sido ensuciados, menoscabados, mancillados. Esta vergüenza depende de una mecánica social y no de la psicología de los individuos.

Sustancial. La vergüenza no se reduce a una impresión subjetiva, una construcción interior, un sentimiento íntimo.

Es una sustancia que marchita y destiñe; suciedad, mancha, opacidad, negatividad viscosa que se pega. También es una degradación de la sustancia, la licuefacción del prestigio. La dignidad social se expresa en la doble categoría de lo económico y lo biológico. El honor es la riqueza de una familia, su opulencia simbólica. El honor es la sangre, la salud, la energía del grupo; la fuerza que hace que cada uno de los miembros se tenga en pie, un capital que en todo momento corre el riesgo de ser rebajado, amputado, recortado mediante *afrentas*. Es hasta tal punto una «cosa» que incluso puede servir como fianza. En la época medieval existía una institución que funcionaba como un aval de honor que permitía a un individuo de alta cuna dar su honor como fianza en caso de hacer una promesa o pedir un préstamo. [19] En caso de incumplimiento, aceptaba por adelantado insultos, calumnias, sarcasmos y difamaciones. Y no era ningún fraude. La vergüenza arruina y desangra.

Colectiva. Esa sangre, esa riqueza no me pertenecen *a nivel personal*. No es *mi* sangre, *mi* riqueza, *mi* honor, sino los de un clan, del grupo, de toda la familia. Me atraviesan, me nutren, me sostienen, me llenan. Si me insultan o me agreden, si mi primo se comporta como alguien ruin, o mi hermana actúa con demasiada ligereza, lo que merma es el capital vital y simbólico de la familia, y la vergüenza extenderá su pesado manto negro sobre el grupo.

Reversible. Es la cualidad más importante, que confiere a la vergüenza del oprobio su aura arcaica. Es un esquema dialéctico: la vergüenza es la negación del honor como positividad primera; la venganza es la negación de dicha negación, y por lo tanto la restauración del honor perdido. Lo que caracteriza a la vergüenza como deshonor es que es lavable, borrable, soluble. La objetividad de la vergüenza es a la vez su tormento (se trata de un automatismo indominable una vez que los dados de la afrenta se han lanzado) y su suerte. Se anulará, se tachará de la misma manera mecánica (se sabe cómo hay que hacerlo; todo está desde siempre codificado de forma meticulosa, se trata de *producir públicamente* la acción dramática exacta que equilibre, el acto vengativo que invierta el acto humillante).

Y la vergüenza desaparecerá como un dibujo en la arena.

Los mecanismos de restauración varían. El más conocido, suponiendo que la ofensa haya sido obra de otro clan (justicia interfamiliar: *dikē*),[20] es la venganza.[21] El individuo se venga del insulto, de la insolencia, de la agresión, de la afrenta mediante una respuesta codificada, preparada, que escenifica públicamente la anulación de la vergüenza; véanse un desafío a duelo, un ajuste de cuentas, una repetición ritualizada de la ofensa, etc. Cuando la mancha viene de una debilidad personal, existen lógicas expiatorias. Por ejemplo, el que es culpable de cobardía se redime mediante un acto heroico cuyo resplandor disipa la antigua parte sombría.

Cuando el acto injurioso, terrible, tiene lugar en el seno de las familias e involucra a los familiares es otro tema, puesto que uno no se venga de sus allegados. Los antropólogos describen otros mecanismos de purificación de la vergüenza (justicia intrafamiliar: *themis*). Se recurrirá a la exclusión, al sacrificio, al repudio del causante del oprobio (rechazo moral del traidor, masacre de las mujeres culpables de indiscreciones amorosas). En el relato de Balzac *La vendetta* (1830), una adorada hija única se ha enamorado de un joven que forma parte de un clan enemigo contra el que existen odios de sangre, y por ello es abandonada y repudiada por sus padres cuando se va a vivir con él. El documental *Una chica en el río*[22] cuenta cómo una joven paquistaní, Saba, es secuestrada, golpeada, desfigurada por un disparo de revólver en la cara, metida en una bolsa de lona y tirada al río por haberse casado *legalmente*, pero en contra de los deseos de su familia, con un hombre de una clase social considerada demasiado inferior. La familia había juzgado que el matrimonio era deshonroso para ellos. En Pakistán cada año más de mil mujeres son asesinadas por haber hundido a sus familias en la «vergüenza». Más cercano a nosotros todavía, en Besanzón, en agosto de 2020, una joven bosnia de diecisiete años fue golpeada y rapada por su familia porque se había estado viendo con un serbio cristiano con el que quería casarse. La explicación que siguió a tales actos bárbaros fue que la familia no podría haber afrontado la vergüenza que habría supuesto ese matrimonio mal visto.

Véase el recorrido de lord Jim en la novela homónima de Conrad.[23] Jim es un marinero de veinticuatro años, lleno de sueños de gloria. Con su título de capitán en el bolsillo, se embarca como segundo de a bordo en el Patna, una carraca de vapor repleta de peregrinos que van a La Meca. Cae la noche. El barco choca con los restos de un naufragio, se oye un ruido siniestro. Tras inspeccionar el casco oxidado del navío, constatan una avería enorme y se impone una certeza: el navío se va a hundir, ya empieza a sumergirse. El número de botes salvavidas es ridículo (siete para ochocientos pasajeros). ¿Despertarlos y hacer que cunda el pánico? Resultaría inútil; será mejor que se hundan dulcemente en una muerte inevitable ahora que están en los brazos de Morfeo. Lord Jim adopta el papel del héroe pasivo y espera con valor a que llegue su fin. De repente oye unas voces: «¡Salta, salta, salta!». El capitán y dos secuaces han bajado un bote y se disponen a hacerse a la mar, y le gritan a la silueta antes de huir, pensando que se trata del tercer mecánico.

Y de pronto lord Jim se encuentra acomodado en el interior de un bote salvavidas. A decir verdad*, ha saltado*. Un segundo antes se imaginaba esperando la muerte como un héroe y ahora se encuentra ocupando el lugar de otro en compañía de tres cobardes, huyendo. Entre las dos escenas hay una laguna, un vacío. El bote se aleja de la embarcación, que parece hundirse lentamente.

Largas horas después, un navío los recoge. Tan pronto como llegan a tierra firme, el capitán emite un comunicado de naufragio. Es entonces cuando se entera de algo impensable: su barco ha resistido, una cañonera francesa lo ha encontrado sin pilotos, todos los pasajeros estaban sanos y salvos, y azorados. Había ocurrido un milagro, el barco no se había hundido, pero ¿se puede predecir un milagro? La vergüenza y el deshonor se instalan. El sentido de la historia da un vuelco; los cuatro desdichados supervivientes son en realidad cuatro fugitivos infames.

El capitán y sus cómplices huyen, pero Jim no, él espera con dignidad a que se celebre el infamante proceso, afronta en solitario el veredicto (la retirada del título de capitán). Solo él tiene el valor de ser juzgado públicamente y solo su nombre será recordado para injuriarlo. En todos los puertos

de Oriente se contará la historia de Jim, el marinero que abandonó a su suerte a ochocientos peregrinos en la cubierta de una embarcación podrida. ¿Por qué no huyó como los otros? Para afrontar el enigma del salto que los precipitó a él y a sus sueños heroicos al fondo de un bote, de ese gesto brusco, repentino, imprevisto. Para experimentar un profundo desprecio hacia sí mismo reflejado en las miradas de los demás. Para beberse hasta el poso de la copa de la vergüenza.

El relato articula una vergüenza libre de toda culpabilidad. Jim no carga con ninguna muerte en su conciencia; lo que ha hecho no ha perjudicado a nadie salvo a su propia imagen, su prestigio y su nombre. Durante años huirá de su sombra, de su historia. Hasta afrontar la muerte con valentía y sin flaquear —en la última escena de la novela— en un acto heroico expiatorio que lo desagravia, *impidiendo así que la vergüenza le sobreviva*.

¿SOCIEDADES SIN HONOR?

La vergüenza de clan, imperativo moral de las viejas organizaciones familiares, siempre ha disgustado a los filósofos. Desde el siglo XVII la reconstruyen y la reconfiguran, psicologizándola, individualizándola, en aras de descalificarla. Más de una década después de *El Cid* de Corneille, Descartes escribió: «La vergüenza, en cambio, es una especie de tristeza fundada también en el amor propio y nace de pensar o temer que han de censurarnos» (*Las pasiones del alma*, artículo 205).(2) Años más tarde, Spinoza seguirá el mismo camino en su *Tratado breve*: «La *vergüenza* es una especie de tristeza que surge en uno, cuando llega a ver que su obrar es despreciado por otros [...]. Por lo que la *honra* y la *vergüenza* no solo no son algo ventajoso, sino que son perjudiciales y rechazables» (capítulo XII).(3)

Los moralistas clásicos achican la vergüenza. Ya no se trata de un mecanismo social restrictivo y ritualizado, la catástrofe de las familias. Tiene lugar en un pequeño espacio de drama personal, donde lo importante es la manera en que me ha afectado el juicio de los demás. Tristeza blanda con resortes narcisistas. La dimensión contagiosa, colectiva, ritual desaparece. La vergüenza se convierte en una susceptibilidad mal colocada (que no podemos ignorar por completo puesto que al fin y al cabo hay que tener en cuenta las costumbres de la época). Ni deuda simbólica por saldar, ni capital vital que hay que devolver; es un afecto del yo que se acurruca en una ansiedad mezquina: pero ¿qué van a pensar de mí?

Esta reducción juega culturalmente en favor (no me refiero —*en absoluto*— a Descartes y Spinoza) de otro afecto, más «correcto moralmente»: la culpa, el remordimiento, el arrepentimiento fruto de un mal uso de mi libertad.[24] Se ve con claridad qué parejas de opuestos descalifican la vergüenza: interioridad frente a exterioridad; profundidad

frente a superficialidad; autenticidad frente a *doxa*; valores transcendentes frente a conveniencias sociales. Detrás de tal estrechamiento conceptual se puede adivinar el impacto de la moral cristiana, su sobrevalorización de la culpa; san Agustín condenará el suicidio de Lucrecia, que está sumida en la vergüenza tras haber sido violada por un compañero de armas de su marido, atribuyéndole una preocupación indebida de la opinión pública como causa («Y, siendo mujer romana, ávida de gloria en demasía...»).[25] Esa hipersensibilidad a la reputación en las éticas familiares de la vergüenza, ese culto a la opinión, se oponen a una moral que prefiere nutrirse de una dignidad interior, donde solo contaría, en la soledad de la conciencia, la verticalidad de la relación consigo mismo y no la alineación horizontal sobre la opinión de los demás. La verdadera moral desprecia los aplaudímetros y el recuento de seguidores.

La cultura de la culpa no ha sido la única que ha debilitado la ética tribal de la vergüenza. Los tres pilares de la modernidad occidental, identificados y construidos por todo un sector de la sociología histórica,[26] han contribuido significativamente a desacreditar esa sensibilidad hacia el honor. El centralismo político exigirá a los sujetos una obediencia racional a la ley pública (antes que el respeto sagrado al código familiar) y confiscará la justicia, condenando y proscribiendo los mecanismos de venganza privada en favor de los dictámenes judiciales sancionados por un soberano. A continuación, el liberalismo pondrá el acento en los individuos, sus derechos y sus iniciativas, y aflojará las ataduras de los deberes familiares y sagrados. Por último, el capitalismo debilitará el sentido simbólico de la deuda para ya únicamente validar transacciones comerciales, monetarias. Todo se vende, se revende, se compra, se negocia, se liquida.

Es el final de lo trágico, de la heroína, del vengador. Se puede releer todo Balzac bajo esta perspectiva; el autor hace una rabiosa descripción del borrado de los sentimientos de honor en favor de una mercantilización generalizada. El reino de la prostitución. En la entrada del antro del prestamista Gobseck, símbolo de una nueva civilización, que aparece en

la novela homónima de Balzac, debería leerse: «Quienes aquí entráis abandonad todo sentido de la vergüenza». Esa puerta es la entrada a la modernidad estatal, liberal y capitalista. La modernidad construye sociedades sin honor. Las comunidades se organizan alrededor de la ley pública (Estado), de los intercambios comerciales (capitalismo) y del juego de las libertades individuales (liberalismo).

La vergüenza cambiará entonces de aspecto. Menos tribal, más burguesa; menos dramática, más monetizable; menos ritual, más psicológica... Al principio, tal y como se verá, se desarrollará una vergüenza por ser pobre, o simplemente menos rico, marginal en las culturas de honor. La miseria cada vez se vive menos como un destino, aureolada de una bruma cristiana. Esta se convierte en un indicador de fracaso personal, de una ambición frustrada. Por su parte, el honor se transfigura y muta en el seno de las familias. A partir de entonces, se llamará *respetabilidad, normalidad*. El núcleo duro ya no es el clan, la estirpe, el apellido, la red de alianzas, sino el pequeño hogar burgués (pareja casada con hijos), virtuoso, laborioso, ahorrador, propietario. El que se reúne para los bautizos y aniversarios y se pregunta por el futuro de su progenitura, el que está obsesionado con su nivel de vida, las señales externas de su virtud, la masturbación de sus hijos. Se trata de una familia edípica, «familia-célula», «familia-canguro»,[27] un núcleo económico-sexual, inicialmente enmarcado por el cura y después confiscado por el médico, que ha trazado, desde las comedias de Molière hasta Mayo del 68, las fronteras del bien y el mal, de lo justo y lo injusto, de lo virtuoso y lo vicioso, de lo normal y lo anormal. Lo que Michel Foucault quiso revelar y denunciar con su «pensamiento del poder», con su «teoría de las normas», muy por debajo de las instituciones públicas, de las autoridades jurídicas, del sistema judicial, de la ley, es precisamente el poder difuso e incontenible de las *familias decentes* que, en nombre de la «Verdad» y de la «Naturaleza», han construido, junto con la ayuda complaciente de los «psi-», el imperio de lo *Normal*.

Lo normal no es ni una recurrencia estadística ni un simple promedio. Es un modelo de comportamiento respetable. Lo normal es lo honorable de nuestras sociedades sin honor. La

familia burguesa proyecta tres figuras principales de la vergüenza, todas ellas sexuales: la mujer adúltera, el hijo homosexual y el niño que se masturba. La familia burguesa, más que el cristianismo, es lo que ha sobrecargado de vergüenza a la sexualidad. Es esta institución la que ya en las sociedades del Antiguo Régimen trazaba el círculo de la infamia empuñando un instrumento policial que le ofrecía la monarquía: las *lettres de cachet*.[28] Esta práctica parajudicial permitía encerrar, durante unas semanas, varios meses o años, a alguien que por sus conductas «inapropiadas» supusiera un escándalo, esto es, un calavera empedernido, un «sodomita», una mujer casquivana que invitaba a demasiados galanes a su casa a pasar la noche, un hijo costoso que amenazaba la fortuna familiar, una blasfema que profanaba públicamente el nombre de Dios. Las *lettres de cachet* eran un instrumento al servicio de las familias que lamentaban tener en su seno a un homosexual o a una hija demasiado promiscua, o que incluso consideraban que estaban siendo importunadas por un desequilibrado que arruinaba la reputación del barrio profiriendo cantos lascivos.

Se fantaseó con la idea de que esas cartas habían sido para un rey déspota la forma de eliminar enemigos políticos, pero en realidad les sirvieron a las familias «respetables» para deshacerse de quienes traían el desorden y encerrar a todos aquellos o aquellas que, sin infringir la ley, sin provocar daños materiales, simplemente daban *vergüenza*. Se elaboraba un expediente, se exponían los hechos y acciones infames, y se dibujaba el cuadro de una familia sumida en la aflicción y el deshonor. Tras la lectura, el oficial de policía emitía una *lettre de cachet* que provocaba el encierro inmediato del infame. Sin pasar por la justicia, sin juzgar en nombre de la ley pública, se encarcelaba en nombre de la norma familiar. Mirabeau, que dilapidaba la fortuna familiar en el juego, fue internado por su padre; Sade fue encerrado en la Bastilla por su suegra.

Dicha práctica no sobrevivió a la Revolución francesa. No obstante, la familia llevaba más de un siglo constituida como la gran fábrica de las vergüenzas. Solo precisará encontrar otros recursos parajudiciales para neutralizar a aquellas o aquellos que ensucien su reputación. A base de dividir la

infamia del entramado gris de las clasificaciones patológicas, el alienismo del siglo XIX se encargará de los desviados y los anormales. Los circunscribirá a categorías psiquiátricas, los internará en manicomios, haciendo de la locura una enfermedad «vergonzosa».

Se podría creer que la hipermodernidad —mediante la combinación de la emancipación de las costumbres a partir de los años setenta, la ultrapromoción de los derechos individuales, el libertarismo y la banalización de las conductas sexuales antaño juzgadas como «inconfesables»— ha supuesto el fin de la familia victoriana y el control de sus normas creadoras de vergüenza. No obstante, cabe constatar que con el desarrollo de las redes sociales (Facebook, Twitter, Instagram…) las sociedades contemporáneas han dado una nueva consistencia (numérica, digital) a la «imagen pública de uno mismo», que a partir de ahora se cuantifica, experimenta oscilaciones y variaciones como una cotización bursátil. Cada uno se ofrece y se distingue en internet, se jacta y se vende, se ilustra y se imagina, se autoriza y se exhibe.[29] Por cada post florecen, en manojos generosos o en ramos escuálidos, evaluaciones, comentarios y apreciaciones que confortan o molestan, producen dolor o placer.

Se considera que al fin y al cabo esos juegos solo reflejan una espuma de lo real, que evoluciona en universos paralelos donde los amigos se cuentan por centenares, donde somos una versión de nosotros mismos siempre encantadora, divertida, bronceada, espiritual y fotografiada desde su mejor ángulo. Sin embargo, esta versión «virtual» no es exactamente lo contrario de lo real. Si por «realidad» entendemos aquello que importa, que produce efectos, que actúa como un impulso, aquello que tiene poder causal, entonces sí, lo digital es *real*. Los adictólogos, por su parte, sostienen la existencia de similitudes —en términos de descargas, de excitación neuronal, de procesos psicológicos— entre la dependencia respecto a las drogas y a las redes sociales. La proyección digital de uno mismo se ha convertido en una sustancia adictiva. Y las redes funcionan por transmisión, esto es,

contenidos que se reemplazan unos a otros rápidamente, compartidos de manera indefinida, convirtiéndose así en virales. Virtualidad = viralidad = realidad. Es en la *virrealidad* donde se construyen las vergüenzas contemporáneas; cuentas sociales saturadas de injurias, *e-reputaciones* destruidas por campañas de *e-bashing*, aluvión anónimo de insultos gratuitos, de sarcasmos crueles que dejan al internauta aniquilado, exangüe… Ya no nos atrevemos a abrir nuestra cuenta y el mundo entero conspira.

Aquí encontramos algunas cualidades de la vergüenza de clan arcaica: la objetividad del oprobio (la *e-reputación* no es un sentimiento, sino que se calcula en función del número de seguidores) y la licuefacción de la víctima, todavía más cruel puesto que esta vez la memoria de nuestra huella digital se nos escapa e incluso nos domina. Nuestras pequeñas o grandes vergüenzas se prolongan en los *data* (compras, consultas de páginas web, fotografías, desplazamientos, selfis, contactos, vídeos) listos para resurgir sin que nos enteremos. Nuestra imagen pública flota en internet a la merced de una cristalización del odio. En unos minutos, unas horas, me puedo convertir en el blanco de un zumbido negativo, transmitido a una velocidad exorbitante. El declive es viral, soy objeto de una denigración universal; Jon Ronson nos cuenta la historia de esas caídas en un libro que hiela la sangre, *Humillación en las redes*[30] (en inglés, *So You've Been Publicly Shamed*).

Véase el caso de una vida que estalla en pedazos, hecha trizas en lo que dura un vuelo entre Inglaterra y Sudáfrica. Once horas entre Londres y Ciudad del Cabo durante las cuales una mujer sufre, sin poder hacer nada al respecto, un linchamiento digital que hará que pierda su trabajo, la estima de sus seres queridos y el amor de su familia. Todo empieza con una broma de mal gusto en su cuenta de Twitter. Justine Sacco tiene la costumbre de compartir algunas ocurrencias, no siempre graciosas, a veces incluso un tanto deplorables, con un puñado de seguidores, y a las cuales sus amigos digitales responden con educada indiferencia. El 20 de diciembre de 2013, antes de embarcar, insiste en mantener el

mal gusto tuiteando: «Voy para África. Espero no pillar el sida. Es broma. ¡Soy blanca!». Un periodista (Sam Biddle) lee el tuit, lo comparte con sus quince mil seguidores y se desata la tormenta. Mientras Justine duerme plácidamente a kilómetros de altitud, un aluvión de odio digital cae sobre su cuenta. Antirracistas horrorizados y asociaciones de enfermos de sida pertinentemente indignados reaccionan, pero también la jauría aullante de odiadores ocasionales o los oportunistas cínicos (un tal Donald Trump). El jefe de Justine condena sus palabras en Twitter. A todo el mundo le sorprende el silencio de la principal afectada (por una buena razón, ya que está durmiendo plácidamente), y se lanza el hashtag #HasJustineLanded. Envían a un fotógrafo para que capte el momento en el que encienda el móvil. En cuanto llega, horrorizada ante lo que ha desencadenado contra sí misma, Justine se apresura a borrar el tuit y a cerrar la cuenta. «Lo siento @JustineSacco, tu tuit vivirá para siempre», advierte un alma «caritativa». En Ciudad del Cabo las vacaciones de ensueño se convierten en una pesadilla: los empleados del hotel en el que Justine había hecho una reserva amenazan con hacer huelga si la aceptan en él; su familia sudafricana reniega de ella. Desde el 20 de diciembre hasta finales de mes, el nombre de Justine Sacco se buscará en Google más de un millón de veces. Aniquilada, despedida y arruinada, y solo bastaron unas pocas horas. Un tsunami digital de odio. Esta historia es de hace más de siete años, pero si escribís su nombre en Google todavía encontraréis su tuit.

La vergüenza digital nos sobrevive, y morir de vergüenza ya ni siquiera es una metáfora. Niños y mujeres se suicidan, víctimas de ciberacoso. Vidas destruidas por escenas de *revenge porn* que se propagan, vídeos estúpidos que resurgen para arruinar carreras. Sin embargo, en estos casos resulta imposible vengarse. La restauración digital no existe. Nuestras vergüenzas ubicadas en la nube son inalcanzables, inextinguibles.

EL DESPRECIO SOCIAL

La vergüenza de ser «pobre» es casi demasiado abstracta. Para que el otro sienta la herida del juicio, habría que llamarle «venido a menos», «paleto», «piojoso», «zafio». Cualquiera, por poco que tenga orígenes humildes, puede encontrar ejemplos en su propia historia, acordarse de algún enfrentamiento doloroso con el mundo del dinero y la abundancia, con los referentes (ópera, jazz libre, cine alternativo) que «quedan bien» pero que dejan anonadado al provinciano. Uno siente vergüenza de sus referencias y de sus automatismos culturales. Vergüenza de su ropa, de su camisa, de sus zapatos. Yo, que los encontraba rutilantes hace un rato, descubro ahora miradas vagamente asqueadas, irónicas o simplemente sorprendidas que duelen (Lucien de Rubempré en *Ilusiones perdidas*; durante su ascenso en París, él, el elegante de Blois, se encuentra de pronto arrugado, vestido como un avestruz). Me siento sucio, mira este rastro blanco en el jersey, no me había dado cuenta de lo desgastadas que están las mangas. Parezco un andrajoso.

Después de la ropa (esta genera una estigmatización a primera vista, antes incluso de tener tiempo de saludar), viene la manera de hablar, de comer, de caminar, que en contra de uno mismo ponen de manifiesto un enraizamiento en el submundo, el de los desdentados, las desharrapadas, los miserables, «los ignorados, los pequeños, los oscuros…» (Edmond Rostand).[31] El vocabulario, la pronunciación, la sintaxis y los movimientos de la boca, los andares torpes, la manera de coger el cuchillo como si fuese una estaca, todo nos traiciona.

Existe una edad preferida para esas vergüenzas iniciáticas que afectan menos a la infancia: la adolescencia temprana. Cuántas historias, cuántos testimonios de escenas fatídicas de vergüenza al empezar el instituto. Once años, doce, la edad

en que el amor familiar ya no llena lo suficiente (a lo sumo se convierte en refugio o en pesadilla). A partir de entonces, *quién soy* se entiende como *quién valgo*, y eso sucede en la mirada y en las palabras de los demás. Quién soy se mezcla y se vuelve a mezclar en la baraja de naipes del mundo. Comparo y soy comparado, y encuentro a alguien más rico, más fuerte, mejor vestido, más brillante. Me considero apagado.

Esta existencia en los ojos de los demás es nuestro infierno, la pérdida de la inocencia. Condenada a existir por, para y en los demás, rehén de su juicio, y yo con la cabeza abarrotada de autoevaluaciones y comparaciones. ¿Soy más o menos? ¿Qué dirán de mí? Los «compañeros» de clase, como se suele decir…

A esta edad Annie Ernaux *descubre* en las miradas de los demás y a través de sus comentarios punzantes que vive en una cafetería-tienda no muy reluciente, rodeada de borrachos. Ella se obliga a corregir su dicción, su léxico, y aprende impactada *lo que se debe hacer*; lo que se debe hacer en el *otro* mundo, que es a su vez el verdadero, es decir, el mundo que cuenta. Un mundo aritméticamente minoritario pero axiológicamente mayoritario. Aquel al que se querría y se debería pertenecer, nuevo objeto de mi deseo. Quiero formar parte de él, me da rabia sentirme excluido.

> La niña del lado me dice cómo va. Las camas se deben hacer por la mañana, tú dirás, todos los días. «¡Vaya coña que debe ser tu casa!». Las otras niñas se han dado la vuelta, cuchichean entre ellas. Las risas, la felicidad, y de repente todo se agria, como la leche pasada, me veo, me veo y no me parezco a las demás…[32]

Hasta la limpieza de los pobres apesta; el olor a lejía. Annie Ernaux se acuerda. En el colegio, un sábado por la mañana, justo antes del dictado en francés, se oyó un grito de horror de Jeanne D., la hija del óptico: «¡Apesta a lejía!». «Querría que se me tragase la tierra, escondo las manos bajo la mesa, quizá en los bolsillos de mi bata. Estoy aterrada de la vergüenza».[33] Era ella, la pequeña Annie, que antes de salir se había lavado las manos en la cocina en un barreño con agua impregnada de ese olor. Es el olor de la limpieza de los pobres, un «olor social».[34]

Descubrimos alarmadas, azorados, que nuestra gestualidad, nuestra manera de caminar, de comer y de hablar son torpes, rústicas. Ritos desconocidos, reglas improbables. Todo puede provocar un desprecio que nos azota, y la propia familia se convierte en un pozo de vergüenza.

> En la iglesia, cantando a grito pelado el cántico a la Virgen, *Un día al cielo iré, al cielo, / Un día a verla iré*. Eso me daba ganas de llorar y la odiaba [...]. Encontraba a mi madre demasiado llamativa. Volvía la vista cuando descorchaba una botella sujetándola entre los muslos. Me avergonzaba su manera brusca de hablar y de comportarse, sobre todo porque me daba cuenta de cuánto me parecía a ella.[35]

Un regusto de traición en la boca. La vergüenza social permite descubrir una dimensión de la sociedad que los filósofos, en sus ensoñaciones abstractas (pacto social, contrato republicano, comunidad de intereses, etc.), o incluso los sociólogos, no acostumbran a alcanzar. La sociedad como sistema de juicio, organización jerárquica, poder de estigmatización, violencia de las exclusiones simbólicas, experiencias repetidas de humillación y vergüenza. Rico o pobre se convierte al instante en bueno o malo, bien o mal, bonito o feo, alto o bajo. Estoy sometido a una mirada, o tengo miedo de estar sometido a ella. Ya sea francamente despectiva, algo condescendiente o tan solo un tanto sorprendida, casi divertida, esa mirada *quema*, puesto que en ella se experimenta el atroz isomorfismo socio-ontológico-moral, puesto que en ella se despliega la dolorosa ecuación: no tengo demasiado = no valgo demasiado = no soy demasiado. No tengo nada = no soy nada. Una pirámide; la cúspide es distinguida, deseada, y la base es despreciada. La sociedad es un sistema de sitios, y la humillación pone a cada uno en el suyo, hace que cada uno sienta ese lugar; siempre inferior. La experiencia de la vergüenza es en primer lugar la de la reasignación. Yo me creía vivo, ligero, «el origen del mundo», como escribía Frantz Fanon.[36] Y de manera brusca aquí estoy, designado. Descubro el plural de los mundos y las barreras, los umbrales y las puertas. La vergüenza es el doloroso sentimiento de desplazamiento, una pérdida de posición, una descalificación. Didier Eribon, en *Regreso a Reims*, observa que hablar públicamente de sus

orígenes sociales ha sido en el fondo más doloroso que hablar de su homosexualidad («Me fue más fácil escribir sobre la vergüenza sexual que sobre la vergüenza social»).[37]

El tránsfuga de clase aprende rápido a no ser detectado demasiado pronto, a engañar a «su» mundo. Habla lo mínimo imprescindible para no arriesgarse demasiado, toma prestados algunos códigos de conducta atrapados al vuelo que repite con parsimonia, finge indiferencia, capta la gestualidad y las exclamaciones para reproducirlas con prudencia. Un aprendizaje doloroso y mezquino que agota. El cuerpo de Martin Eden al inicio de la novela homónima de Jack London, tosco y torpe, como un pulpo en un garaje. Primeras comidas y primeras conversaciones, su fluidez en el manejo de los tenedores y las citas literarias. Y yo pensando: ¿cómo lo hago para no traicionarme *en todos los sentidos*? «La vida, según creo, es una equivocación y una vergüenza. Eso es. Una equivocación y una vergüenza».[38] Extrema vigilancia para no ser descubierto, para que no se note de dónde se proviene. Esfuerzo por ser invisible, intercambiable, a fuerza de tanto adecuarse a los demás, transparente.

Existe una estrategia menos común: revolcarse en su propia caricatura, exagerar, hacer de más, buscar la aceptación como bufón. Hago reír con mi torpeza sobreactuada, acentúo mi provincialismo. Resulta hilarante. Por lo menos uno consigue que le reconozcan su lugar, domina el ridículo provocándolo, controla un poco las burlas alimentándolas con ejemplos de su propia cosecha. Y a cambio se espera un poco de ternura, aun cuando esté teñida de desprecio. «Este nos hace reír», «es graciosa». La cena de los idiotas. Hacemos el idiota para los demás, nuestro ridículo es nuestra gratitud. Permanezco allí, acurrucado en el cálido regazo de su desprecio, pero bien instalado. En el borde, a punto de caer, *pero dentro del grupo un rato más*.

La vergüenza social nunca es pura. Una ambigüedad la convierte en rabiosa (esa envidia que impregna las frases de Annie Ernaux y que les confiere, a pesar de la manifiesta neutralidad, una tensión inaudita). La pobreza puede ser injusta, incluso escandalosa cuando cruza un determinado

umbral. No obstante, a priori no es vergonzosa. Ni siquiera es el resultado automático del desprecio. No tiene nada que ver con las lógicas objetivas del oprobio familiar, que exige venganza tras una afrenta pública.

Para notar la picadura de la vergüenza social es necesario una reiteración interior. ¿Hasta qué punto es *realmente* humillante vivir en una cafetería-tienda, tener una madre que limpia las casas de los demás, tener un único pantalón planchado para los domingos, un solo par de zapatos demasiado grande? ¿La falta de dinero es siempre y de manera sistemática degradante?

El pobre puede mostrar dignidad mientras no haya traspasado la línea de la miseria, que lo obligaría a mendigar. La trabajadora en una situación precaria está orgullosa de mantener su escasa riqueza fruto de su trabajo y sudor, de ganar su minúsculo salario con tanto esfuerzo. Ese orgullo se nutre incluso de una sospecha insistente: y ese que se pavonea por allá, que despliega sus «evidencias externas», ¿de dónde proviene su fortuna? ¿De su trabajo? No está nada claro. Él es el despreciable. Resulta fácil imaginar cómo el desprecio social puede regresar al humillador tan solo con que el humillado conserve sus modales, muestre una dignidad intacta, y que, si se mantiene así, puede acabar con el juicio de quien busca rebajarlo. Entonces el humillador se vuelve ridículo, penoso. Pero ¿quién se cree que es?

Para respaldar el orgullo de ser pobre ni siquiera es necesaria la provocación de los cínicos o la mística de los franciscanos, a la que me referiré más tarde. Los trabajadores con sueldos bajos, la gente humilde, han podido sentirse satisfechos con el hecho de pertenecer a un mundo al que no le importan las convenciones estúpidas, que se burla de la mundanidad sin sentido, se mofa de las poses henchidas. Todo eso da pena verlo y oírlo y en el fondo es denigrante. «Nosotros no somos así». Nada de remilgos. Richard Hoggart escribió sus mejores páginas sobre la retórica proletaria del «Nosotros y ellos»,[39] sobre el fuerte sentimiento de pertenecer a la clase de la honestidad dura, del esfuerzo compartido, de la solidaridad inmediata, de la salud, de la vitalidad, toda esa alegría obrera que oímos estallar en *Vive la sociale!*, de Gérard Mordillat.[40]

En el fondo el verdadero problema de la pobreza no es tanto la riqueza como la miseria. Son los ricos quienes tienen vergüenza de no ser lo suficientemente ricos. Los pobres le tienen pánico a la miseria, y es por eso que la vergüenza los sobrevuela como una amenaza suprema. La dignidad del pobre es el precio de un esfuerzo, de una conquista sobre la miseria. Si el *ethos* del rico es dar envidia, el del pobre será no dar vergüenza. Véase la frase, como una espina en carne viva, del padre de Annie Ernaux a su hija: «Un día, con mirada orgullosa, me espetó: "Jamás te has avergonzado de mí"». [41] Seguramente quería decir: nunca he estafado (todo lo que tengo se lo debo a mi trabajo), nunca he mendigado (no he pasado grandes penurias), nunca he presumido (nunca me he creído más de lo que soy) y siempre he sido pulcro; ay, si hubiese sabido, sin embargo (ironía y dolor), cuánta vergüenza le había generado a la pequeña Annie su bar-tienda, ciertamente limpio, pero no rutilante.

Además, existe una línea divisoria transversal para asentar el orgullo de ser pobre. No una línea que subraye las jerarquías y los niveles, que se base en las cantidades (¿cuánto ganas?), sino una, ya mencionada, que traza las fronteras de la moral, el sexo y la virtud. Hace un momento hemos hecho de la estigmatización moralizante una invención de la familia burguesa, pero eso era sin tener en cuenta su recuperación por medio de la leyenda del pueblo virtuoso y sano, esta vez dirigida contra la burguesía decadente, libidinosa, sucia por debajo del recubrimiento dorado, tal y como la conocen, y así lo constatan, los mayordomos o las criadas. Al igual que ocurre en *Diario de una camarera* de Mirbeau (1900), uno puede disfrutar de relatos de criadas y sirvientas que, debido a su acceso a la intimidad (la ropa, las sábanas, los cuerpos), descubren las vilezas que se esconden detrás de la fachada hipócrita de la respetabilidad. La burguesía disimula bajo falsos artificios la vergüenza moral.

Para terminar con lo del orgullo del pobre, no hay que olvidar que, mientras el esquema marxista de una historia que debía inevitablemente conducir al triunfo del proletariado siguió resultando creíble, el orgullo del proletario pudo nutrirse de la conciencia de pertenecer a la clase a la cual se le prometía la victoria final, la clase-instrumento para la

salvación de la humanidad por fin desalienada. El obrero podía hervir de impaciencia saboreando por anticipado su futura revancha. Los pobres eran los ricos de La Gran Noche.

Se podría objetar que dicho orgullo del pobre es muy retorcido: ¿acaso no conduce directamente al conservadurismo social? Y es que en última instancia todo el mundo se siente satisfecho con su clase (y la miseria que se encuentra fuera de la clase suscita el horror y la compasión de todos). Creo sobre todo que se trata de un *pathos* histórico, seguramente anticuado, una figura ética borrada por unas cuantas décadas de neoliberalismo. El fracaso histórico del comunismo y el fin de sus grandes relatos contribuyeron a ello, pero sobre todo un cierto dogmatismo liberal que nos machacaba con una ideología de la responsabilidad y la iniciativa individual, y que acabó por convertir la pobreza en una derrota, un fracaso personal que exigía cuestionarse, reexaminarse, etc. (¿falta de voluntad?, ¿pereza?, ¿cobardía?). La pobreza se convirtió en el signo unívoco de la falta de ambición.

Aun así, desde los cínicos griegos hasta Gandhi, la inversión de esta vergüenza social se insertó en nuestra cultura bajo formas heroicas. Es bien conocido que las sabidurías más antiguas ya condenaban las riquezas por ser bienes falsos; no auténticos, no esenciales, inmanentes (más tarde se dirá que son «alienantes»). No obstante, una cosa es no perseguir el lujo y promover la austeridad y la moderación, y otra privarse de ello voluntariamente, aumentar la propia escasez con la misma rabia o fervor con la que tantos otros acumulan ganancias. Diógenes el Cínico se jactaba de poseer solo tres cosas: una pelliza que le servía a la vez de ropa y de techo, un zurrón que contenía dos cosas míseras y un bastón para caminar. Sin embargo, se extasiaba y exclamaba: mis propiedades son ilimitadas, tienen las dimensiones del mundo, poseo como techo las estrellas infinitas, tengo la vegetación más hermosa donde apoyar la cabeza. Duermo dondequiera que me detenga, me alimento con todo maná que encuentre. Si la pobreza se mide en función de *lo que me falta*, ¿quién podría considerarse más rico que el cínico?

> No tengo fortuna ni sirvientes. Duermo en el suelo. No tengo mujer, ni hijos, ni casa, pero tengo toda la tierra, todo el cielo y un abrigo. Entonces ¿qué es lo que me falta? ¿No estoy sin tristeza y sin miedo? ¿No soy libre al fin?[42]

Un día Diógenes vio a un niño que juntaba las palmas para beber de la fuente. Entonces exclamó: «¡Desde luego! ¡Te han superado!», extrajo un humilde cazo de madera de su zurrón y se deshizo de él de modo triunfal. Ya no lo necesitaba. Tener *menos* no significa ser más pobre; al contrario, es aligerarse, ganar en ingravidez. ¿Quién puede hacerle sentir vergüenza por su pobreza si él se jacta de ella, si la trabaja como un orfebre, si vomita las posesiones hinchadas y si se compadece de los ricos? Siglos más tarde, Francisco de Asís seguirá la misma estela al forjar una pobreza voluntaria, esta vez como un desafío ante una Iglesia abotargada. Más adelante Gandhi se negará a vestirse con otra cosa que no sea una túnica de algodón deshilachada. Con un bastón para caminar como única riqueza, se irá desenvolviendo en estructuras comunitarias autárquicas (*ashrams*).

Estos actores singulares del cambio social hicieron de su pobreza *un principio de vergüenza para la riqueza*.

De esas posturas radicales cabe destacar que el desprecio social puede esquivarse, redirigirse, devolverse. Solo produce vergüenza en el momento en que existe un consentimiento interior, una reiteración íntima que confiere lealtad al sistema que me condena. Y esa reiteración tiene dos destinos posibles.

El primero es el de la introyección. En los libros de Vincent de Gaulejac o de Christophe Dejours[43] se encuentra la misma constatación: la vergüenza es el resultado de una interiorización del desprecio social. El desdén del rico, su hiriente arrogancia, su sonrisa forzada y vagamente asqueada acaban despertando un discurso interior: «Es verdad que soy despreciable, es normal que reciba faltas de respeto». El desprecio del otro se convierte en desprecio hacia uno mismo. Vergüenza ante los hijos por pertenecer a una clase social denigrada, por tener que soportar los insultos del jefe. Y en

esos casos las máximas de la sabiduría son de poca ayuda; solo hablan de una austeridad decidida, objeto de una decisión libre, mientras que la pobreza por lo general *se sufre* y los enunciados sociales dominantes convierten los sueldos exorbitantes en *el* signo del éxito, y colocan allí la clave de la libertad y de la felicidad. Este destino tiende a una fase de la resignación en la que la vergüenza se diluye en una aceptación calmada («Me desprecia, me humilla, pero qué quieren que le haga, es así, no hay nada que hacer al respecto»). Dulce somnolencia para acabar, que a duras penas reacciona ante el gran grito de Hugo en el poema «A los que duermen»: «Basta de abyección y oprobio, despertad».[44]

La segunda vía es la de la ambición rabiosa. El desprecio del otro me quema, no me reconozco en él. Alimenta en mí el rencor. «Espera un poco y verás». Sentimos una ira sorda al vernos despreciados, rebajados, mientras que en el lugar del otro nos veríamos bien. «¿Quién se cree que es el otro, y sobre todo quién se cree que soy yo? No pierde nada por esperar». Uno solo encuentra razones contingentes e injustas (nacimiento, patrimonio) para explicar las hirientes jerarquías. Entonces pronto madura, en una discreción palpitante, el proyecto de una revancha. A fuerza de trabajar con ahínco o de un cálculo cínico, pronto seré aquella que respetarán, que desearán febrilmente decir que «conocen». Mis pretensiones no tienen límites, pero deben avanzar enmascaradas (atención al sarcasmo).

Esta ambición que reaviva la vergüenza social sostiene un proyecto paradójico cuando nos dejamos guiar por sus perversas ensoñaciones. «Ya veréis, cuando lo consiga seré yo quien desdeñe vuestras insistentes invitaciones, quien os invisibilice, quien os encuentre penosos». Es un sueño de venganzas futuras, de esplendorosas revanchas. Aquí la ambición justifica y respalda el sistema que me rebaja hoy pero que me elevará mañana. Es simplemente una cuestión de tiempo, de plazos. *Yo también* tengo la intención de formar parte de ese mundo que desprecia. Les *enseñaré quién soy*. Entonces, después de todo, ¿debo sentirme más cerca de los humilladores que de los humillados para desear estar en su lugar? Esta vía tiende a la ira. La rabia de ambición es de interés personal, la ira lleva consigo una petición de justicia

(y la ira limpia las malas pasiones que pueda contener la rabia). Por suerte, la respuesta ante el desprecio no se limita a la introyección («Tienen razón, soy despreciable») o a la ambición personal («Les demostraré que están equivocados»). En su *Retórica* Aristóteles afirma que la ira es la respuesta correcta ante el desprecio (*oligōria*: no considerar digno de nada);[45] expresa una exigencia de restauración del amor propio que las manifestaciones de menosprecio han deteriorado. No estoy proponiendo un *remake* de la venganza de clan (saldar la deuda de honor mediante un acto a cambio), sino que articulo el principio de una venganza política o estética como salida «por arriba» de la vergüenza, más allá de la ambición revanchista. Es lo que Annie Ernaux llamaba «vengar su raza».[46] Luego lo trataremos con mayor profundidad.

La singularidad de esta ira política es que produce una reflexividad en la vergüenza. Una frase de Camus en *El primer hombre* puede servir aquí de guía. El pequeño Jacques (el *alter ego* literario del autor) empieza el instituto tras haber obtenido una beca gracias a su maestro. En clase le piden que en su ficha de presentación ponga por escrito la «profesión de sus padres». Su padre está muerto y su madre va encadenando casas en las que limpia para mantener a toda la familia. Entonces duda: ¿«ama de casa»? No, no, le susurra su compañero de clase, hay que poner «criada», puesto que «ama de casa» es otra cosa. «¿Criada?». Pero «criada» quiere decir «sirvienta», «esclava». Vergüenza; en realidad es eso, mi madre va a hacer de chacha a casa de los demás.

Camus enseguida desarrolla la dolorosa ambigüedad de esa vergüenza infantil; porque si me avergüenzo de mi madre es que la encuentro despreciable, mientras que ella dedica su vida a alimentarnos, con valentía y sin descanso. Así que al instante siento vergüenza de mi vergüenza.

> Jacques empezó a escribir la palabra, se detuvo y de golpe conoció la vergüenza y la vergüenza de haber sentido vergüenza.[47]

No pueden pertenecer ambas al mismo registro. La primera interioriza el desprecio. La segunda es un sobresalto, una indignación. Ira contra uno mismo por haber sido tan rápido

en traicionar, en respaldar un sistema de valores injusto. Mi madre, comprende de manera confusa el pequeño Jacques, aun siendo criada, no trabajaba *para los demás*, trabajaba para sus hijos.

UNA HISTORIA DE FANTASMAS

La primera oposición que se ha formulado entre una vergüenza completamente exterior (suscitada por la opinión de los demás) y una culpa completamente interior (que surge del fuero interno) era aproximativa e imprecisa. Las cosas son sin duda más complejas. Efectivamente, siempre me siento culpable *hacia otro*, que he podido herir de manera injusta o desatender de manera inaceptable, y cuyo dolor me atormenta. No obstante, si existe una cantinela de la vergüenza es sin duda: «Y yo, y yo, *y yo*...». Al descubrirme rehén de la opinión de los demás, me veo sobre todo esclavo de mi propia imagen.

Después de todo, no hay nada más íntimo que la vergüenza, pero se trata de una intimidad surcada, marcada, enturbiada por la presencia de los demás. Entender la vergüenza es aceptar ver como se desmorona la distinción precisa entre «yo» y los «otros». Así, Montaigne escribió: «Se encuentra diferencia tan grande entre nosotros y nosotros mismos, como la que existe entre nosotros y los demás hombres» (*Ensayos*, 1, II);(4) a veces incluso se podría ir más lejos: hay más distancia de uno mismo a uno mismo que de uno mismo a los demás.

Yo y *los demás*; dicha distinción se desmorona al alcanzar un determinado nivel de análisis. En el plano psíquico, los dos bloques se invierten, se desmigajan, se desintegran. El yo está formado de otras personas que ni siquiera constituyen un todo compacto, sino que se descomponen en fragmentos (familiares, amigos, compañeros) donde centellean distintas facetas del yo. El volumen delimitado de mi cuerpo podría hacernos creer que le corresponde un único propietario estable, pero eso no es más que una «ficción útil», según la expresión de Nietzsche. El yo, lejos de formar un núcleo compacto, una identidad cerrada, está abarrotado de

fantasmas, fraccionado, dividido. El segmento separado de mi cuerpo constituye una unidad solo a escala macrobiológica. Desde hace varias décadas, la inmunología nos ha enseñado que la vida está hecha de transacciones continuas para acoger colonias de microorganismos, de una hospitalidad activa y perpetuamente renegociada con bacterias, virus y parásitos. El yo psíquico también es plural, está tapizado, ocupado por los fantasmas de los demás; a menos que sean los rastros reales de los demás los que, mediante su cotejo, dibujen el fantasma de un yo.

Para describir esta danza incierta tomaré prestados tres conceptos del psicoanálisis. Sus hipótesis fundamentales (el inconsciente, la represión, etc.) lo han llevado a describir la autoconsciencia como un archipiélago fragmentario, una espuma movida por corrientes más profundas. Ha hecho que en el psiquismo un corrillo de figuras, que son al mismo tiempo reflejos del yo y depositarios de las exigencias de los demás, bailen un vals. Distingo tres de esas figuras que producen distintos tipos de vergüenza: el «superyó», el «yo ideal» y el «ideal del yo».

Primera pregunta: ¿podemos, y hasta qué punto, sentir vergüenza de nosotros mismos? Las experiencias de vergüenza más apreciadas por su relato favorecerán la quemadura que genera la mirada del otro, el sufrimiento moral causado por su desprecio, su desdén, sus mofas, o incluso el sentimiento de vacío, el furioso deseo de desaparecer, bochorno simplemente por el hecho de estar allí, de existir. La vergüenza parece surgir siempre de la aparición del otro, de su intervención. La desnudez, la miseria, el vicio solo son vergonzosos delante de otra persona. Sartre, en una de sus famosas obras, sostiene que uno solo puede avergonzarse delante de un público.[48]

Sin embargo, si el otro campa a sus anchas también *en mí*, bajo la forma de espectros flotantes, si muchos aspectos personales son al fin y al cabo pliegues, entretelas del otro, entonces aquello que llamamos «soledad» es muy relativo. Nunca estoy tan solo y el otro no está necesariamente en el exterior. Por lo general, si alguien ha cometido atrocidades, infamias, se ha dejado corromper o se ha comportado de manera abyecta con total impunidad, se comentará: «Pero

¿cómo lo hace para no avergonzarse, para soportar su propia mirada?». En estos casos se alude a una vergüenza hacia su propia conciencia. Pero precisamente esa conciencia no es ni una presencia en mí mismo o en el mundo que hace de mí un ser despierto, ni un poder cognitivo o una capacidad de síntesis, definidos por los psicólogos. Es la *conciencia moral*, algo así como un ojo interior (como el que en el poema de Hugo estaba «mirando siempre a Caín»,[49] invencible, inflexible).

Ese ojo superior, esa intimidad moral dominante, se ve reflejado como la inclusión en nosotros de un gran Otro. «Pensamiento de Dios», escribe Hugo.[50] Ese ojo es interior-exterior. En un texto sobre el «tribunal interno», Kant lo equipara a un «juez» que «le observa, le amenaza, le mantiene en el respeto».[51] Continúa: «sombra» que le sigue inexorablemente, «voz» que no puede dejar de resonar. No obstante, para que mi propia conciencia pueda ser mi juez, para que yo pueda temerla, es necesario que, mediante un acto de división interna, me la represente como algo que no coincide a la perfección conmigo, que la proyecte como una trascendencia que me domina. Yo delante de yo mismo, sí, salvo porque el segundo yo es en realidad otro. Freud forjará el concepto de «superyó». Sustituirá las abstracciones kantianas (la conciencia como juez superior, la idea de «humanidad en mí») por figuras más concretas y explicará que lo que nutre a nuestra conciencia moral son las censuras parentales introyectadas, la figura interiorizada del padre severo, castrador. Quizá, en lugar de ese familiarismo, prefiramos un sociologismo que vea la conciencia moral como la depositaria de las normas sociales; con todo, la estructura sigue siendo la misma. La conciencia siempre se describe como esa parte de mí que es en mí el representante, la inscripción del Otro (Dios, Juez, Padre, Sociedad, etc.), delante del cual puedo perfectamente sentir vergüenza, puesto que lo convierto en una instancia separada, disociada. Pero entonces la frontera entre la vergüenza y la culpa se vuelve más porosa. Persiste sobre todo el temor, el sufrimiento por una exposición ante un ojo dominante y mayor. Vergüenza moral.

El segundo aspecto freudiano es el «yo ideal». Este arroja

otra figura, la vergüenza narcisista. Por «yo ideal» se debe entender esa parte de nosotros mismos nutrida por el fantasma de la omnipotencia, del dominio total. Es el pequeño yo tiránico que obtiene su disfrute mediante una autoafirmación desmesurada, que se complace en proyecciones imaginarias de control y que no soporta ningún límite. La vergüenza se produce entonces como una caída, como un aplastamiento contra la roca de la realidad; momento en el que se desenmascara al pretencioso, en el que el niño demasiado seguro de sí mismo conoce el fracaso y se convierte en el hazmerreír. Fiasco de aquel que se creía el mejor y que se da de bruces con el muro de la realidad, que nunca refuerza las ilusiones de omnipotencia. La vergüenza narcisista recubre ese momento de derrota y desencanto.

Es muy popular entre un gran número de psicoanalistas. Es su manera de ser moralizantes; fomentar la renuncia a los deseos imposibles, convertir el hecho de enfrentarse a las duras necesidades en la señal de que una terapia es exitosa. La vergüenza se convierte en el indicador de una transición virtuosa: de la psicosis a la neurosis, del imaginario complaciente al simbolismo laborioso. Es el síntoma emocional de la monstruosidad del deseo, de la aceptación responsable de la finitud, de la pedagogía de las decepciones.

Lo último que pretendo al indicar esto es infravalorar la vergüenza narcisista, pero sí denunciar las posturas que pretenden «avergonzar» acogiéndose a ese modelo, esto es, cuando el profesional de la salud mental se convierte en el sermoneador secular de los deseos imposibles, el representante legal del principio de realidad. De hecho, nuestras existencias están marcadas por esos recordatorios de humildad que duelen, que nos obligan a tener paciencia, a ser exigentes. Incluso se pueden considerar patologías aquellas conductas que se rigen por completo por la evitación de estas heridas, que se centran en el terror que supone sufrirlas. Como signos principales del miedo a la vergüenza se pueden citar la rabia y la perversión narcisistas. El narcisista perverso[52] es aquel que, precisamente, se esfuerza en encerrar al otro (la pareja, la amiga, la amante) en la vergüenza para bloquear e impedir, a través de ese recordatorio insistente, cualquier tipo de eclosión en sí mismo

(es la cónyuge, la amiga, quien debería sentir vergüenza, ser consciente de su estupidez, etc.). Por otro lado, la rabia narcisista[53] puede describirse como una forma de negación furiosa ante todo cuestionamiento de su ego, es una reacción colérica ante una situación de inferiorización; un arrebato de furia incontrolable, acompañado de gritos e insultos, contra un mundo que la persona considera muy injusto... En lugar de aprender de los fracasos, la persona se erige en la gran víctima, e invalida la marca de las pequeñas heridas narcisistas sumergiéndose en un huracán de cólera.

Veamos un problema para concluir. Habrá quien objete que en la vergüenza narcisista resulta muy difícil distinguir un fantasma interior del otro, puesto que, por el contrario, esta supone una afirmación exagerada del yo en detrimento de los demás. Y, sin embargo, cuando Freud se refiere, dándole una expresión metafórica, a «Su Majestad el bebé»[54] va más allá. Sin duda se podría decir: pues sí, por supuesto, el bebé se fusiona por completo con el principio del placer. Es la edad del narcisismo primario. Pero al emplear la expresión «Su Majestad», Freud está indicando otra cosa; ese delirante amor por uno mismo ha sido alimentado y moldeado por el amor parental, la dedicación maternal, la adoración paterna, de tal manera que el yo no es más que un crisol de identificaciones (además, ya se sabe hasta qué punto el individuo narcisista necesita espectadores; la autoadoración se nutre mejor de una multitud deslumbrada de testigos).

Para terminar se alude a una tercera forma de vergüenza que se llamará «ideosocial». Este adjetivo corresponde al concepto freudiano del «ideal del yo». Hay que entender el «yo» como aquel que es tal y como desearía que apareciese en los ojos de los demás o sonase en sus discursos. Deben entenderse los modelos sociales con los que me esfuerzo por coincidir, figuras ejemplares, admiradas, que a veces están situadas tan arriba que no puedo sino sentir que existe una humillante distancia. No me *identifico* con esos seres gloriosos en orgías narcisistas cuestionables. Esas figuras flotan, me rodean y alimentan el odio hacia mí mismo. Me siento «no lo bastante» de esta manera, «demasiado» de la otra, «no como debería». Siento vergüenza constantemente, pero no es la herida exterior, puntual, de lo real lo que la produce. Se trata

más bien de mí mismo dándome vergüenza con comparaciones siempre desventajosas. Me decepciono a lo largo de un soliloquio ambiguo. Entonces ¿se trata de una humildad salvadora que me permite avanzar o un ácido que lentamente corroe la confianza en uno mismo? ¿Es una escultura de sí mismo que sigue modelos exigentes o una búsqueda sin fin que ya de antemano carece de reconocimiento?

El libro de Betty Friedan que tanto perturbó a Estados Unidos a principios de los años sesenta se basa en la denuncia de este mecanismo de autodesvalorización sobre un fondo de ideales alienantes. Las maravillas con las que se ensalza el *american way of life*, explica la autora, la sociedad del consumo y del bienestar; la liberación que los electrodomésticos y los nuevos medios de comunicación *debían* proporcionarle a la mujer casada, que en adelante le iban a permitir dedicarse por completo a sus hijos, a su cuerpo y su belleza, a (la carrera de) su marido; todos esos estereotipos edulcorados de la felicidad y el florecimiento familiar difundidos con un gran refuerzo de la publicidad tuvieron como efecto principal y masivo hacer sentir vergüenza a las mujeres, porque funcionaron de manera generalizada como ideales opresivos. Las mujeres no podían hacer otra cosa que considerarse malas madres, malas esposas, mujeres fracasadas al pensar que quedarse en un chalet con jardín mientras cuidaban de todos era algo que no las hacía tan felices, que no disfrutaban tanto limpiando la casa perfecta, sermoneando a sus hijos, haciéndole el amor a su marido y preparando la comida para todos. La felicidad (o, mejor dicho, su imagen) es deprimente desde el momento en que funciona como ideal. La imagen de la felicidad avergüenza a aquella cuya insatisfacción la deprime, cuya frustración la obliga a correr detrás de objetos que se supone que deben producirla, encarnarla, pero que están concebidos para decepcionar.[55]

Una vez más, el ideal del yo es siempre el ideal de los demás; las ambiciones de los seres queridos que me gustaría satisfacer para complacerlos o los conformismos sociales sostenidos por las industrias de masas. En definitiva, se trata de proyecciones parentales o deseos estereotipados. En ambos

casos mi vergüenza no es tanto por no estar a la altura de mis exigencias sino por frustrar las expectativas de los demás. Vergüenza por no ser la hija que con sus logros colma las aspiraciones parentales, por no ser el compañero superguay y simpático que todo el grupo adora. Nos desmerecemos si obtenemos títulos o salarios que no son los esperados para alguien de nuestra clase. Nos da miedo tener trabajos poco valorados a escala social y «no dar la talla» frente a los amigos o los propios hijos.

Última vuelta de tuerca conceptual. La primera era afirmar que eso que llamamos «los ideales del yo» son en realidad los ideales de los otros. Salvo que «lo que a mis padres o a mis amigos les gustaría que fuese» es sobre todo «lo que yo imagino que les gustaría que fuese». Eso está lejos de la simple introyección automática de los ideales externos; en la vergüenza reside el deseo, desesperado y desnudo, de simplemente ser querido.

Esas tres vergüenzas son siempre fruto de una inferiorización, una degradación ante la moral despótica, la realidad implacable y el ideal tiránico. Cuando pensamos en nuestras experiencias pasadas, gastadas en poner buena cara, en sacrificarse por esos fantasmas, en esforzarse por corresponder a lo que creemos que es el deseo de los demás… Cuánto tiempo dedicado a exorcizar esas tres vergüenzas con todas nuestras fuerzas, a evitarlas a toda costa. Aun a riesgo de mentirse a uno mismo como un bellaco, el imperativo absoluto es aparentar ante el mundo.

El caso Romand puede leerse como una tragedia fruto del miedo a la vergüenza.[56] Recuerdo los hechos: la mañana del sábado 9 de enero de 1993, Jean-Claude Romand asesinó a su mujer y a sus dos hijos. Después cogió el coche, fue a la casa de sus padres y los mató a sangre fría, a ellos y a su perro. Esa misma noche fue a Fontainebleau e intentó matar a su amante. Se pasó todo el domingo solo en su casa, acompañado de los tres cadáveres. Al amanecer se tomó unos barbitúricos caducados y prendió fuego a la casa, procurando sin embargo abrir las ventanas de par en par. Los bomberos, a los que se avisó enseguida, lo salvaron de las llamas. Al cabo

de poco, justo recién salido de un breve coma, empezó la instrucción y con ella las preguntas.

Los jueces y los psiquiatras fueron recomponiendo con paciencia lo impensable. Jean-Claude Romand no solo confesó ser el autor de esos cinco crímenes, sino que acabó revelando una vida de mentiras y de engaños. Mintió durante veinte años, mintió a todo el mundo: a sus padres, a su familia, a sus amigos, a sus vecinos. Engañó a todo su entorno y se aprovechó de él, y nadie sabía nada. Decía que era investigador médico en la OMS, pero todas las mañanas, después de besar a su mujer y a sus hijos vestido de traje, aparcaba el coche en un área de servicio y permanecía allí todo el día, encerrado en el vehículo, leyendo revistas médicas. O incluso iba a pasear un poco por los bosques de alrededor. Nunca nadie sospechó nada.

En septiembre de 1975, había celebrado con sus padres que había aprobado el segundo año de Medicina. Lo felicitaban y él sonreía con modestia. Pero no se había presentado al examen. Los siguientes años se volvió a matricular en segundo año de Medicina para disponer del carnet de estudiante, ir a la facultad y frecuentar las bibliotecas. Explicó cómo le iban los nuevos cursos y celebró los «aprobados» de los siguientes exámenes.

Una vida de falsificaciones y la imposibilidad de confesar en breve el engaño. La espiral de la mentira. En un cierto momento Jean-Claude Romand cruzó el umbral más allá del cual le resultó imposible quitarse la careta que se había puesto cuando había anunciado «¡He aprobado!» a unos padres orgullosos. Porque esa máscara se había convertido en su cara. Una tragedia fruto del miedo a la vergüenza. Durante veinte años, con tal de conservar una imagen falsa, de garantizarle a su familia un nivel de vida acorde a su supuesto estatus, expolió a sus padres, a sus suegros y a sus allegados, a quienes prometió rendimientos enormes si aceptaban confiarle sus ahorros, sus ingresos puntuales (por la venta de un bien, etc.), con la condición de que fueran pacientes y discretos. Todos respondieron que sí. Cabe decir que un médico de la OMS que trabajaba en Ginebra tenía que conocer buenos filones...

Los psiquiatras expertos enviados para estudiar al criminal

impostor jugaron la carta del «yo ideal» y le diagnosticaron una «patología narcisista grave». Su informe insistía en el trauma que le crearon las clases preparatorias. A comienzos del curso de 1971, Jean-Claude Romand apenas acababa de salir del nido familiar (con una formación impecable) cuando fue admitido en el prestigioso Lycée du Parc de Lyon. Sufrió una iniciación humillante, conoció a gente brillante («Entraba en el templo del intelecto») y se comparó, él, hijo de un guarda forestal, con hijos de médicos, de abogados, de universitarios. No lo pudo soportar. Durante las vacaciones de Todos los Santos se puso enfermo y se rindió. Unos años más tarde, en el momento de examinarse de su segundo año de Medicina, olvidó despertarse para ir a hacer el examen de junio. Poco antes de la convocatoria de septiembre sufrió una caída que le impedía presentarse al examen, pero sus padres se opusieron y le aseguraron que lo llevarían ellos mismos al centro. Él no cruzó la puerta del aula, pero por la noche les dijo que todo había ido bien.

La novela de Emmanuel Carrère *El adversario*, inspirada en este caso, juega más bien la carta de «el ideal del yo»: Jean-Claude se deslomó para conseguir ejercer una profesión reconocida socialmente a costa de mentiras hasta que perdió por completo su identidad. «Detrás de la fachada social no había nada», «despojarse de la piel del doctor Romand equivaldría a encontrarse sin piel, más que desnudo: desollado».[57] Vivir en la vergüenza es principalmente vivir en el terror de tener que sufrirla.

Jean-Claude Romand fue puesto en libertad en junio de 2019 y, tras haber encontrado la fe en prisión, se retiró a un monasterio. Al depositar su vergüenza bajo la mirada perpetua de Dios, al hacerle honor al superyó, completó la trinidad de los espectros.

Esos tres fantasmas de los demás en mí (el superyó, el yo ideal y el ideal del yo) no son polos separados, impermeables. Freud ni siquiera distinguió claramente los dos últimos; entendía a la perfección que «quererse demasiado (o mal)» y «ser demasiado (o mal) querido» se requieren y se sostienen. Por otro lado, el superyó tiránico sostiene el juego del ideal

del yo intensificando las exigencias, y nutre las complacencias del yo ideal instando a los placeres masoquistas. Cada instancia busca la complicidad de la otra.

No obstante, cabe preguntarse si la época contemporánea no organiza una superposición sistemática de las tres vergüenzas (moral, narcisista, ideosocial), que se fusionarían en una espiral vertiginosa en lugar de simplemente dialogar. La gran época disciplinaria (la de las sociedades neuróticas, normalizadoras, culpabilizadoras) situaba cada una de estas instancias en un polo que la ponía bajo su control (la ley estructuraba el superyó, la norma nutría el ideal del yo y el pecado contenía el yo ideal) de tal manera que formaban tres puntas de un triángulo, indisociables pero separadas. Desde hace unas décadas, el emplazamiento de un ideal de «rendimiento» en todos los sectores (personal, profesional, familiar, etc.) ha iniciado una dinámica que los arrastra hacia un furioso torbellino: el mandato tiránico (superyó) de disfrutar de uno mismo (yo ideal) a través del reconocimiento de trabajos valorados (ideal del yo), donde uno se lo pasa bien y se siente realizado. Lo que llamamos «neoliberalismo» es en su vertiente ética la construcción de esta espiral: *¡Divertíos en vuestro supertrabajo, es una orden!* O, si no, es una vergüenza.

Último capítulo del *El proceso* de Kafka,(5) escrito antes que todos los demás, en 1914. Leo la última frase, la que conmocionó a Primo Levi: «“¡Como un perro!”, dijo, era como si la vergüenza hubiera de sobrevivirle».[58]

Me pregunto por qué tantas críticas han considerado *El proceso* como la gran novela de la culpa. En cambio, la impresión de extrañeza al leerlo se debe justamente al hecho de encontrar en el relato figuras de la culpa flotantes, fantasmales (jueces improbables, tribunales inaccesibles, auxiliares judiciales peculiares) y, moviéndose entre todos ellos, a Joseph K., que precisamente nunca se viste con los hábitos de la culpa. K. en el fondo no se siente culpable, solo un tanto sobrepasado por los acontecimientos, sorprendido, molesto, preocupado por la manera en que todo sucede y por cómo acabará.

Cuando al final del libro los dos verdugos van a su casa para arrestarlo, él no opone ninguna resistencia. Sin embargo, no se debe tanto a la necesidad de satisfacer una culpa inconsciente como a una mezcla de incredulidad, derrotismo y miedo a provocar un escándalo. A continuación, los verdugos buscan un descampado para ejecutarlo, por fin encuentran un espacio adecuado y K. percibe que pronto se van a encargar de él. Es entonces cuando distingue a lo lejos, asomado en una ventana del último piso de una casa que linda con la cantera, a un individuo que le hace señas. Los verdugos enseguida le hunden un cuchillo en el corazón y lo hacen «girar en él dos veces».

«"¡Como un perro!", dijo, era como si la vergüenza hubiera de sobrevivirle».

«¡Como un perro!». Ni siquiera capaz de morir como corresponde. Desangrado en la calle como un vulgar animal. Y el otro a lo lejos mirándome. Lo que hubiese tenido que hacer antes, cuando todavía estaba a tiempo, era empuñar el cuchillo y clavármelo heroicamente en el vientre. Pero ya era demasiado tarde. Hubiese sido más adecuado, pero no; ni siquiera había podido escapar a una muerte patética. Además, todo había empezado con mal pie; los asesores de la muerte que me enviaron eran torpes como nadie.

Como el suicida que justo antes de irse por completo se da cuenta demasiado tarde de que tiene una mancha de grasa en la camisa. Como el fusilado que, con las manos atadas y justo antes de que los fusiles disparen, ve que tiene los cordones desatados. «Oh, no, lo que me faltaba».

Es esta melodía, esta aria, la que finalmente habrá llenado nuestras vidas. Hasta el fin. No el zumbido de los órganos del fallo y la culpa, sino el cacareo chirriante de la vergüenza. Cruel ironía de Kafka. El último minuto de vida de K. en la tierra no fue un momento de reflexión profunda, de iluminación crucial. Solo estuvo ocupado con ese pequeño problema de conciencia: mi muerte carece a todas luces de clase. Y lo peor, escribe Primo Levi, es que «todos nosotros moriremos más o menos así».[59]

He aquí a qué consagraremos nuestros últimos instantes en la faz de la tierra, a preguntarnos: «¿Estoy a la altura? ¿He conseguido ser lo bastante simpático, amable, etc.?».

> Cuando me examino a mí mismo para saber cuál es mi objetivo final, resulta que, en realidad, no me esfuerzo por ser una buena persona y dar satisfacción a un tribunal supremo, sino, muy al contrario, trato de tener una visión panorámica de toda la comunidad humana y animal, de descubrir sus preferencias fundamentales, sus deseos, sus ideales morales, de reducirlos a preceptos simples y de evolucionar en su dirección lo antes posible, para complacer por entero a todos. [60]

Retomo una vez más la frase «como si la vergüenza hubiera de sobrevivirle». *Como si*, escribió Kafka. Y es que lo sabe perfectamente; en el fondo, a todo el mundo le da igual y las vergüenzas nunca sobreviven. Toda una vida absorbida hasta el último segundo por el miedo al ridículo, todas esas estrategias miserables para atraer los favores de personas que se desentienden por completo, demasiado ocupadas en su propio delirio de «parecer».

No obstante, así es; nos habremos pasado la vida preguntándonos cómo vivir, querer, morir, hablar. Y estar a la altura. ¿A la altura de quién, de qué? Nadie lo sabe.

MELANCOLÍA

Hasta ahora se han mencionado dos posturas que generan vergüenza, el desprecio (jerárquica) y la indignación (virtuosa). Existe una tercera, la repugnancia insuperable. Ser considerado o sentirse miserable, infame, sucio; qué vergüenza. Discriminación social, moral, física. La fuerza de la última escena de *La taberna*[61] reside en la superposición de los tres registros, cuando Zola escenifica la decadencia última de Gervaise. Reducida a la miseria extrema, mugrienta y oronda, intentando penosamente vender sus «encantos» en la calle, le inunda la vergüenza cuando percibe a la luz de una farola su sombra enorme, espantosa.

La vergüenza vinculada a lo mugriento y a lo inmundo ha apasionado a los psicoanalistas especializados en las fases preedípicas. Ven en ello toda la ambigüedad del aprendizaje del control de los esfínteres: valoración inicial (¡bravo!), que enseguida se ve contradicha por una desvaloración asqueada (¡puaj!). Freud, cuando escribió el prefacio de una recopilación erudita sobre los ritos escatológicos, fue todavía más lejos al afirmar que el hombre y la mujer, a través de la vergüenza de sus excrementos, expresan todo el bochorno que sienten hacia ese «residuo de tierra».[62] Nuestro cuerpo (sus necesidades, sus evacuaciones, su pesadez, su espesor) es nuestra parte incorregible, y detrás de la vergüenza por la suciedad debería encontrarse la vergüenza por el cuerpo mismo, estigma de una condición terrestre pegajosa, un humillante recordatorio de que no somos espíritus puros, de que nuestros ideales de pureza, nuestras ensoñaciones de ligereza transparente, chocan con el peso del cuerpo. Es la vergüenza existencial, radical, de Ellen West en la descripción que hace Ludwig Binswanger.[63] En la misma línea, Max Scheler escribe sobre el pudor que es «el espíritu que se ruboriza por culpa del cuerpo». Decididamente el cuerpo

avergüenza al alma.[64]

Siguiendo con esta perspectiva, cabe mencionar el opresor cliché cultural que equipara la menstruación con una suciedad impura, algo que hay que esconder, de lo que no se habla.[65] No hace tanto tiempo las chicas jóvenes todavía descubrían la existencia de la regla con angustiada conmoción cuando les venía por primera vez, y solo entonces las madres les revelaban lo que significaba mediante conversaciones privadas y discretas. Es como si el descubrimiento de una misma como una «verdadera» mujer se tuviese que hacer necesariamente en la vergüenza, como si la afirmación de su nuevo ser sexual, fértil, hubiera de adoptar desde el inicio la forma de un tabú. Por debajo incluso de las inferiorizaciones sociales, consideradas históricas, contingentes, corregibles (y sin embargo recurrentes), la vergüenza de ser mujer encuentra repetidores por todos lados, en la cultura y las mentalidades. Sobre este tema, el psicoanálisis —a menudo obstinado, por una dudosa ortodoxia freudiana, en describir el deseo de las chicas y las mujeres como algo estructurado, atormentado por la privación-envidia de pene— no ha ayudado demasiado; como si necesariamente tuviesen que definirse en función de una carencia. Al codificar la sexualidad femenina en el léxico de la falta, el déficit y la ausencia, el psicoanálisis siempre, de una manera insidiosa pero *efectiva* al fin y al cabo, la ha relegado al bando que implica cargar con la vergüenza.

Estos tres grandes ámbitos de la vergüenza (pobreza social, infamia moral y suciedad física) provocan quemaduras que me hieren, humillaciones que me paralizan. Más exactamente, cuando de pronto el otro me mira, me cataloga, me juzga, me siento apartada, o excluido, del colectivo de la gente «buena», «normal», «respetable», «amable» (o incluso a veces directamente de los «seres humanos»), rechazada. Y pierdo el control. Descubro alarmada que la civilidad de las relaciones sociales (una cortesía un tanto automática o incluso una indiferencia neutra) me proporcionaba a pesar de todo una base sólida de la que ni siquiera era consciente y que me mantenía con los pies en el suelo. Sufrir vergüenza es como

experimentar una caída, como desprenderse. El individuo tímido, desconcertado, repliega los brazos contra el cuerpo, inclina la cabeza. Se debe a que siente cómo el suelo se derrumba a sus pies y se resiste a caer. Estaba unido al grupo, se creía una ramificación del árbol social, y de pronto es como si ya no tuviese a qué aferrarse. Como contrapartida, se podría decir que la repugnancia física, el desprecio moral y la indignación social son maneras de juntar, de unificar al grupo que se autoerige en «mayoritario».

La cuestión de qué es lo que da lugar a una sociedad, de comprender cómo se pasa de una «multitud» (yuxtaposición anárquica de individuos) a un «pueblo», de una dispersión de individuos a una comunidad cohesionada, ha recibido, como bien sabemos, una respuesta consensuada por parte de los pensadores políticos. Se habla de un «contrato social», de un «pacto fundamental», se reconstruye a través del pensamiento un acto unánime llevado a cabo por una asamblea de seres racionales según el cual todos y cada uno consienten en limitar su capacidad de acción, en delegar en una autoridad única la promulgación de las normas comunes. Genealogía racional de lo social, a pesar de que sabemos a la perfección que solo las pasiones juntan y que la razón divide. No obstante, esta leyenda del pacto racional, que asegura su reinado en libros y manifestaciones, solo reconcilia al pensador con su pensamiento.

Son las pasiones lo que delimita una comunidad, lo que la repliega sobre sí misma; el miedo, el odio, la adoración sectaria, etc. Cada una define un volumen específico de exterioridad: el *afuera* (pasiones hostiles), la *trascendencia* (pasiones idólatras) y el *margen* (pasiones mortificantes).

Las comunidades hostiles son fáciles de definir. Se puede constatar fácilmente que no hay nada como el odio y el miedo para unir a un colectivo. Cuando se ofrece un enemigo a quien aborrecer, un extranjero al que temer, es cuando se constituye un pueblo, cuando se forja un grupo. El enemigo hace que se olviden las divisiones internas, los viejos rencores. El extranjero hace que surja la identidad de un «Nosotros» como algo que hay que defender de cualquier

alteración posible. Todas las frustraciones y envidias corrosivas, todos los resentimientos rancios que convierten la vida común en un infierno se superan mágicamente en cuanto se proyecta un exterior amenazante que hace que se «estrechen lazos» (es la lógica del chivo expiatorio).

Las comunidades idólatras proyectan un ser superior en una trascendencia dorada, que les permite superar las rivalidades envidiosas, la competencia arraigada. Entre hermanos y hermanas existe la cuestión lacerante de saber si me prefieren a mí antes que al otro. Veneno de la existencia y prototipo de rencores. Por el contrario, el ser idolatrado (tan lejano y superior que no puede preferir a nadie) instaura en la comunidad una igualdad de adoración. La Boétie advirtió de que el secreto de las sociedades políticas radica en este hechizo: todos «[al parecer] encantados y fascinados por el solo nombre de uno».[66] El único fetichizado hace olvidar las diferencias, une en una devoción común.

Finalmente, existen las comunidades de la vergüenza. En este caso el grupo se forma desde la designación horrorizada de un ser que se supone que representa el vicio. Después del afuera y la trascendencia viene el margen. Recuerdo la imagen del primer capítulo de *La letra escarlata* (1850): Hester Prynne es vilipendiada por adúltera y se niega a revelar el nombre del padre mientras sostiene en brazos a su hija, y lleva la letra «A» cosida en rojo, como un estigma de sangre, en la parte superior del vestido; Hester es expuesta al oprobio público ante las puertas de una prisión de Boston, y toda la comunidad a su alrededor se estremece repugnada. También repaso las fotografías de las mujeres rapadas de la Liberación de 1945. Caras joviales y malas miradas, y esas mujeres rapadas con la mirada hermética, perdida, angustiada, como la de Chartres que apretuja a su criatura contra el pecho bajo los abucheos de la muchedumbre.[67] Pienso en el alumno del que se burlan en el recreo. Risas, patadas crueles, los ojos del niño acosado empañados de lágrimas que enseguida caen cuando lo señalan. Y en los demás la cruel felicidad por estar en el bando adecuado y por salir indemne; el alivio secreto de no estar en el lugar del otro, a pesar de ser terriblemente consciente de lo mucho que nos parecemos. Y suelto gritos de burla en manada para

acallar lo que despierta en mí el sufrimiento del humillado.

En el seno del dolor rabioso por ser menospreciada o discriminado, se introduce un sentimiento de abandono, que es lo que le confiere el peso de la angustia, la desolación por haber sido soltado. Imre Hermann, un psicoanalista húngaro, tuvo una idea descabellada que intentó establecer de manera científica en sus libros.[68] ¿Cómo se le ocurrió? Quizá al observar los primeros gestos de los bebés, esas manos minúsculas que se tensan y se aferran. Quizá al consultar grabados que mostraban a madres simio haciendo su vida tranquilamente con su cría aferrada al vientre o a la espalda. Cuanto más pelo, más vínculo. Hermann supuso que existía un *instinto primario de aferramiento*, que era algo así como el referente concreto de la «necesidad de apego» que más adelante teorizaría John Bowlby.[69] Consideró que el déficit piloso, que desalienta y hace que fracase todo agarre sólido, ha provocado en nuestra especie una ansiedad sorda, permanente, que constituye la matriz de todos los malestares (angustia, culpa, vergüenza). El sufrimiento de la vergüenza provendría de un sentimiento de abandono, de la aflicción por ser soltada al vacío por el grupo, desprendido del Todo, desatada, desamarrada.

«Bola de Sebo», de Maupassant. Un viaje en diligencia para huir de Ruán, que había sido ocupada. Hay tres parejas (unos advenedizos vulgares, unos burgueses oportunistas y unos aristócratas pedantes), dos religiosas, un demócrata y, por último, una prostituta rolliza (Bola de Sebo), que recibe una acogida glacial por parte de esa «alta» sociedad, indignada por tener que compartir el reducido espacio de un carruaje con una meretriz. Solo el demócrata Cornudet parece divertido. La historia sucede en plena derrota del ejército francés ante los prusianos (1870), esa «debacle» que representa una gran vergüenza patriótica para todo un pueblo. La diligencia va más lenta a causa de una fuerte nevada. Avanzan a duras penas, poco a poco, pasa el tiempo, resulta inimaginable que puedan probar bocado en las horas venideras. Pero la hermosa morena que comercia con sus encantos ha sido previsora; para no gastar demasiado en los

albergues, se ha preparado cestas con provisiones. Come vorazmente rodeada de estómagos que rugen, pero su natural bonhomía la lleva a ofrecerse a compartir el ágape. Los estómagos de toda esa gente respetable triunfan sobre su «moral» y aceptan de buen grado, con avidez.

Segundo acto. Consiguen llegar al albergue, ocupado por las fuerzas prusianas. Se van a dormir, todos pasan una noche reparadora, pero la diligencia no prosigue su viaje. El oficial le ha prohibido al cochero que ensille. Como Bola de Sebo ha rechazado una «noche de amor» con él, puesto que es una gran patriota, ha prohibido cualquier salida a menos que ella cambie de opinión sobre ese primer rechazo y acepte… Todas y todos están indignados, por supuesto, consternados ante esa exigencia horrible y ese chantaje inaudito. Se suceden los días y las horas pasan cada vez más lentamente. Llega el aburrimiento, después la irritación, al final la rabia por estar bloqueados por culpa de… ¿de un militar prusiano libidinoso? No, de una meretriz con una sensibilidad patriótica inoportuna. Es su trabajo, ¿no? Todos se esfuerzan por alegar que al fin y al cabo el interés colectivo… Las religiosas cargan las tintas sobre la grandeza del mártir y Bola de Sebo tiene una fe inquebrantable. Al final comprende que el sacrificio es sagrado y cede.

Tercer acto. Se apresuran a subirse al carruaje para irse. Los viajeros, las viajeras, todos evitan a Bola de Sebo. Se las arreglan para no cruzar la mirada con la suya. De nuevo condenada al ostracismo. Parecen avergonzados, pero ¿por qué? ¿Porque ha aceptado someterse o porque todos, cada uno a su manera, le han rogado con insistencia que cediese? En cualquier caso, no recibe ningún agradecimiento ni consuelo. Tras varias horas de viaje, nadie le ha dirigido aún ni una palabra, ni una mirada. Llega la hora de comer. Bola de Sebo no ha tenido tiempo de reaprovisionarse. Las religiosas honradas y las parejas respetables comen ruidosamente sin prestar atención a quien les ha permitido continuar con el viaje y cuyas cestas están ahora tan vacías como sus conciencias. Nadie se ofrece a compartir nada. Cornudet silba «La Marsellesa» y Bola de Sebo llora quedamente en medio de los ruidos de las mandíbulas que mastican.

Flaubert consideraba que este relato era una gran obra maestra. La composición dramática no es lo único que resulta impresionante. Maupassant demuestra una lucidez cruel: la indignación consternada siempre incorpora rabiosamente la eyección de la propia monstruosidad. Lo que repudiamos es nuestra propia parte de sombra. Este es el precio de la dignidad social, la de los cobardes; se construye a partir de la exclusión. «¡Debería daros vergüenza!», como si así pudiéramos deshacernos de lo que tenemos sepultado en nosotros mismos. En las lágrimas de Bola de Sebo hay decepción y mucha ira hacia ella misma y los demás ante esta reasignación: no puedes ser otra cosa que una puta; ni tu generosidad, ni tu abnegación pueden cambiarlo. Cólera por haber pensado por un momento que las barreras podían caer, vergüenza por habérselo creído, y la amarga constatación del abandono.

Los psicólogos se han preguntado sobre la posibilidad de que los bebés sientan vergüenza. Pregunta improbable, respuesta imposible. Algunos han pasado por alto las dificultades de principio y han observado, buscado y perseguido síntomas que fuesen visibles: la cabeza gacha, los bracitos flotando y la mirada vacía. Y han captado un momento clave, cuando la madre retira con brusquedad y sin avisar el pecho de la boca del bebé.[70] En ese momento, en lugar de un grito o una reclamación rabiosa, a veces se produce una reacción que consiste en replegarse azorado, como tristemente resignado, que podría considerarse la matriz, quizá un tanto ilusoria pero con una imagen potente, o por lo menos el símbolo, de la vergüenza melancólica. Una vergüenza que surge simplemente por haber creído que algo era posible, por haber imaginado que quizá hubiésemos podido ser un poco amados, admirados, apreciados. Vergüenza ante el abandono, que ya no se sostiene por la mirada del otro sino más bien por su respuesta indiferente.

El miedo, la certidumbre arraigada, de no ser querida formando en la boca del estómago ese lago helado, tranquilo. No obstante, a veces pesa como un yunque. Qué importancia tiene, la vida sigue. Después de todo, es solo un poco de vergüenza.

HECHO SOCIAL TOTAL: EL ABUSO SEXUAL INTRAFAMILIAR, LA VIOLACIÓN (VERGÜENZA TRAUMÁTICA)

Sufrir la experiencia de la vergüenza es traumatizante en el sentido de que hace mella. Annie Ernaux escribía que la memoria era «el don de la vergüenza». «La gran memoria de la vergüenza, más minuciosa, más intratable que cualquier otra».[71] Las escenas humillantes se recuerdan con precisión, nos dejan una huella con contornos nítidos y formas precisas. Pero también podríamos preguntarnos si, al contrario, el traumatismo induce, por sí mismo, una vergüenza específica, como si provocase un sufrimiento alimentado por una siniestra y mortífera convicción: el acontecimiento me designa, me señala con el dedo, *a mí*. Tengo vergüenza porque *es a mí a quien le ha sucedido*.

Robert Antelme expone un episodio en el que las tropas aliadas les están pisando los talones a las SS y estas deciden abandonar los campos de exterminio, llevándose en su huida a las hordas de prisioneros y fusilando al azar a uno u otro, sin ninguna lógica, para hacer avanzar al resto. Llaman con brusquedad a un italiano: «Tú, tú, ven aquí». Y, en lugar de palidecer de miedo, el joven se ruboriza. ¿Es siquiera imaginable que como reacción se le enciendan las mejillas de la vergüenza por haber sido señalado con el dedo, separado de la masa cuando se trata de matarlo? ¿Qué clase de creencias arraigadas yacen en nosotros para que, ante la sorpresa de un «¡eh, tú!», enterremos el terror a morir y saquemos a flote la vergüenza de ser señalados?

> —*Du, komm hier!*
>
> Sale otro italiano, un estudiante de Bolonia. Lo conozco. Lo miro. Su rostro se ha sonrojado. Lo miro bien. Todavía guardo ese rubor en mis ojos. Se queda al borde de la carretera. Tampoco él sabe qué hacer con sus manos, parece confuso [...]. Se ha sonrojado después

> de que el SS le dijera: «Du, komm hier!». Seguramente ha mirado a su alrededor antes de sonrojarse, pero era a él a quien habían designado, y cuando ya no le ha quedado duda alguna se ha sonrojado. El SS que buscaba a un hombre, a cualquiera, no importaba a quién, para hacerle morir, le había «encontrado» a él. [72]

El trauma es un acontecimiento que crea en mí un pliegue de vergüenza porque me han escogido, *a mí*, me han «encontrado».

Jean-Martin Charcot propuso a finales del siglo XIX una primera definición médica a partir de ejemplos del registro de accidentes graves, brutales (explosiones, colisiones, descarrilamientos, etc.), que, aunque no causaran ninguna lesión anatómica detectable, provocaban síntomas persistentes e incapacitantes al individuo conmocionado (contracturas, parálisis, mutismo, cefaleas, temblores, etc.). La explicación que daba Charcot consistía en presuponer que los sujetos traumatizados tenían un fondo «histérico», en el sentido de una fragilidad nerviosa. La dimensión traumática no se debería a la gravedad objetiva del acontecimiento desencadenante, sino a la vulnerabilidad congénita del sujeto, en cierta manera revelada o despertada por la conmoción. Dicho diagnóstico dibuja un pliegue cultural que durante mucho tiempo extendió una capa de vergüenza, sobre todo entre los traumatizados por la guerra; una vergüenza sexista que consiste en quedar relegado por el cuerpo médico a la categoría de niñita nerviosa. Estar traumatizado significaba no tener los nervios de acero, demostrar una constitución frágil. Toda la tragedia de las «neurosis de guerra» durante el primer conflicto bélico mundial obedece a que las víctimas fueron tratadas en el mejor de los casos como hombres con temperamentos débiles, con fragilidades nerviosas, sensibilidad femenina, y en el peor de ellos como impostores, haraganes. En todo caso, fueron los «soldados de la vergüenza».[73]

El cambio de sentido que experimentó el trauma durante la segunda mitad del siglo XX[74] es fruto de enormes tragedias históricas y personales: la de los supervivientes de la Shoah, los veteranos de Vietnam, los supervivientes de los atentados terroristas, las víctimas de abuso sexual intrafamiliar, etc. El

hecho de que se tengan en cuenta de una manera cada vez más comprensiva, sobre todo mediante la categorización de «estrés postraumático» (DSM III), acabará con la carga peyorativa y descalificante que arrastraba desde Charcot. Son los acontecimientos por sí mismos, por su magnitud, el dolor objetivo que causan, los que son traumáticos, y no se debe sentir vergüenza si el horror nos causa una conmoción. No obstante, en el caso de las agresiones sexuales (violaciones, agresiones sexuales intrafamiliares, abusos) resurge la semilla de una vergüenza singular, irreductible.[75]

Para empezar, véanse los casos de tres mujeres cuyo destino y energía cambiaron la historia de la violación y del abuso sexual intrafamiliar.

El primer caso es el de Anne Tonglet, profesora de biología, y Araceli Castellano, puericultora, a las que tres hombres violaron durante horas una noche de agosto de 1974 en una cala de Marsella (Morgiou) donde habían acampado; tres desgraciados, tres «miserables», como reconocerán sus abogados, quienes para defenderlos jugarán la carta de que fue una desafortunada estupidez.[76] Cuando amaneció, después de una noche de relaciones sexuales forzadas y de terror, las dos mujeres fueron a la gendarmería para interponer una denuncia, y después al hospital para que les realizasen un examen médico que lo constatase. Rápidamente arrestaron a los tres individuos. Estos reconocieron los hechos, pero se mostraron estupefactos ante la acusación, alegando que hubo consentimiento por parte de las mujeres. La jueza de instrucción que recibió enseguida a las denunciantes mencionó en su informe que eran homosexuales, como para descalificarlas insidiosamente, y mediante preguntas tendenciosas las invitó de manera indirecta a «reconocer» que algunas de sus actitudes de aquella noche pudieron prestarse a confusión, que pudieron hacer creer a los agresores que daban su consentimiento. Lo que ocurrió fue que, paralizadas como estaban por el miedo, tras haber recibido amenazas y golpes cuando al inicio ofrecieron resistencia, se dejaron hacer, deseosas únicamente de que la pesadilla acabase cuanto antes.

Así pues, tras la instrucción, la violación se recalificó como «delito de lesiones», lo que significaba que los violadores serían juzgados en el Tribunal Correccional; sus actos criminales se juzgarían junto con los de quien emitió un cheque sin fondos y de quien incendió un contenedor. En el peor de los casos correrían el riesgo de enfrentarse a una pena de prisión condicional. Fue entonces cuando ambas mujeres demostraron una valentía ejemplar, pese a estar lidiando con las dificultades de la depresión, el insomnio, las humillaciones (Araceli tuvo que abortar, a Anne, después de que sus relaciones «antinaturales» se hiciesen públicas, se la amenazó con retirársele el título de profesora, y durante todo ese tiempo los violadores continuaron viviendo tranquilamente, entre risas y amigos).

A principios de los años setenta, pocas mujeres se atrevían siquiera a denunciar una violación, puesto que sabían muy bien que al trauma inicial se le añadiría el de un proceso judicial marcado, desde el momento de interponer la denuncia en la comisaría, por sospechas, desaires, comentarios sarcásticos y preguntas que representan una degradación simbólica: pero ¿qué hacíais allí *solas* a esa hora?, ¿cómo ibais vestidas?, ¿seguro que no accedisteis *un poco*?, ¿opusisteis resistencia *de verdad*?, etc. Finalmente, les toca a ellas cargar con la vergüenza, y no a los agresores. Sin embargo, esa vez las dos mujeres no cedieron. No solo denunciaron sino que lucharon por llevar el caso al Juzgado de lo Penal, respaldadas por los colectivos feministas, que al mismo tiempo se esforzaban por desmontar prejuicios y cambiar mentalidades, denunciando la tolerancia a la violación como el estigma de la dominación masculina e insistiendo en las consecuencias psicológicas que causaba: vidas destruidas, depresión interminable, vergüenza crónica.

El Tribunal Correccional de Marsella, el encargado de juzgar el caso, fue presionado y, finalmente, el 15 de octubre de 1975 se declaró incompetente. Entonces el caso fue remitido al Juzgado de lo Penal. El encuentro que mantuvieron en aquel entonces con Gisèle Halimi fue decisivo. Impresionada por la valentía de las dos mujeres y conmovida por su historia, decidió convertir el futuro juicio de los violadores de Marsella en un ejemplo, como había

hecho en Bobigny con el aborto, esto es, mediatizando el caso, movilizando asociaciones feministas, haciendo comparecer a personalidades del mundo político, intelectual, científico y cultural.

El juicio tuvo lugar en un ambiente electrizante. Por un lado los «locales», que habían ido a apoyar a los violadores, lanzaban interminables amenazas e insultos; por otro, las militantes feministas manifestaban ruidosamente su apoyo, y celebridades del mundo literario o político, desde Françoise Mallet-Jorris hasta Arlette Laguiller, fueron citadas a comparecer por la defensa. El presidente del tribunal no las dejó testificar, reiterando que se trataba de juzgar a los individuos sospechosos de la violación de esas dos mujeres y no de juzgar el crimen como tal. No obstante, Gisèle Halimi y Agnès Fichot enfrentaron a la sociedad francesa con sus contradicciones, sus ángulos muertos, su hipocresía. Los violadores, que defendieron hasta el final que se trataba de una injusticia y un engaño, recibieron una dura condena el 3 de mayo de 1978. En diciembre de 1980 se aprobó una nueva ley sobre la violación, que generó una definición precisa[77] que a su vez permitió una criminalización más amplia y sistemática. Veinte años después del caso, Anne Tonglet declaró: «En 1978 el juicio de mi violación hizo que la vergüenza cambiara de bando por primera vez».[78]

Seis años después, una tercera mujer con una expresión resuelta y frágil, Éva Thomas, presentó a cara descubierta en *Dossiers de l'écran*, programa insignia de la época, su libro (*Le viol du silence*),[79] en el que relataba un abuso sexual intrafamiliar que sufrió con quince años. Cuando tuvo la palabra, la autora explicó: «Hablo para dejar atrás la vergüenza».

Ambos casos son ya antiguos, «anticuados», y hoy en día resulta inconcebible que en el momento del juicio de Aix-en-Provence las víctimas fueran insultadas, tratadas de «tortilleras» y de «zorras», sus seres queridos fueran amenazados de muerte y sus abogados, agredidos. Es igual de difícil hoy en día pensar que en los casos de abuso sexual intrafamiliar haya médicos que puedan defender con total

serenidad, tal y como sucedió en el programa emitido en 1986, la tesis de los «dos abusos sexuales intrafamiliares»: un abuso patológico, devastador, y un abuso consentido y feliz. Deberíamos haber alcanzado el momento de la toma de conciencia responsable, de poner fin de manera definitiva a las indulgencias criminales.

Y sin embargo...

Las publicaciones más recientes sobre la violación[80] o el abuso sexual intrafamiliar[81] constatan lo mismo: el número de agresiones sexuales y de abusos sexuales intrafamiliares no disminuye; las denuncias siguen siendo problemáticas, las decisiones judiciales siguen siendo inciertas, la tentación por parte de los jueces de «reducir» las violaciones a «abusos sexuales» sigue siendo muy fuerte (lo hacen alegando la lentitud, la pesadez, la conmoción que genera juzgar los hechos por la vía penal). Los «casos» estallan desde hace unos años (Harvey Weinstein, Jeffrey Epstein, Dominique Strauss-Kahn, Olivier Duhamel), y cada vez ponen al descubierto una multitud escalofriante de víctimas que hasta entonces habían permanecido dolorosamente petrificadas en el silencio. Y entonces uno piensa: no ha cambiado nada, siempre la misma vergüenza que atormenta a las víctimas, una vergüenza alimentada por un silencio atroz.

Véanse las declaraciones recientes de dos víctimas.

Sidney Amiel es un conocido abogado que dirige un prestigioso bufete de Chartres. En 2017 se le acusó de haber agredido sexualmente a sus sucesivas colaboradoras, de manera repetida y durante años. Una víctima testificó, más de quince años después de su «paso» por el bufete de Amiel, y explicó el porqué de su largo mutismo: «El silencio es muy cómodo. Para tus seres queridos la violación es un tema tabú. Es sucio, se siente vergüenza, asco».[82]

Sébastien Boueilh, un exjugador de rugby, fue violado todos los viernes por la noche por el marido de su prima durante toda su adolescencia, y acabó denunciando a su antiguo agresor, que fue condenado en 2013. Lo hizo cuando descubrió, dieciocho años después de los hechos, que no había sido la única víctima. El deportista declaró: «Estaba sumido en un sentimiento de vergüenza».[83]

Las lógicas de la vergüenza, las raíces del silencio, no son

del todo superponibles en los casos de violación o de abuso sexual intrafamiliar. Los de violación suelen tener un carácter de puntualidad brutal y afectan mayoritariamente a las mujeres; es un desgarro único que quiebra una vida, aunque, por supuesto, también existen en entornos deportivos, pedagógicos, religiosos, etc., violaciones repetidas durante un largo periodo que pueden afectar a los y las preadolescentes (pedocriminalidad). El abuso sexual intrafamiliar, en cambio, afecta más bien a menores que son sometidos a abusos sexuales por parte del padre, del padrastro, etc., y a menudo de manera periódica. El agresor es alguien conocido; es alguien cercano, un familiar, *alguien que debería protegerle*.

Se pueden diferenciar dos causas de la vergüenza relativamente distintas: como efecto de un *consentimiento* socialmente construido por el dispositivo falócrata, estudiado a partir del ejemplo de la violación, y como efecto de un *silencio* que mantiene la familia en los casos de abuso sexual intrafamiliar (aunque, evidentemente, el problema del consentimiento también se plantea para quienes han sufrido abusos sexuales intrafamiliares y el del silencio en los casos de violación).

Para que se reconozca su sufrimiento y se castigue a sus agresores, las víctimas de violación tienen que enfrentarse, sobreponerse, como mínimo a las cuatro paredes que conforman un recinto homogéneo y encierran a su víctima: el dispositivo falócrata. Estas paredes son, sucesivamente, una leyenda sexual, un postulado moral, una matriz arcaica y un escenario concreto.

La mitología sexual, de la cual se nutre el dispositivo falócrata, erige una oposición masculino/femenino distribuida según los polos del activo y del pasivo. Más allá incluso de las constataciones puramente anatómicas, se asumen placeres y aversiones basados en el género. Por el lado de la mujer, placer ante el abandono y la pasividad (Freud llegará a hablar de una «esencia femenina» del masoquismo).[84] Por parte del hombre, tal y como lo desarrolló Havelock Ellis, fundador de la sexología, se hace referencia a un placer de conquista y de toma, a un instinto

de cazador (mientras que la mujer desempeña el papel de la presa *complaciente*, e incluso se atrevió a escribir que «las mujeres se sienten tiernamente queridas cuando son maltratadas por su marido»),[85] a una sexualidad «naturalmente» impulsiva, agresiva. El macho da (¿impone?) el (¿su?) placer. La mujer lo recibe, se abandona. El disfrute de la dominación frente al placer de ser dominada.

Esas polaridades (activo/pasivo, masculino/femenino, yang/yin, público/privado, etc.) son importantes como tales, pero su inversión y su complejidad son todavía más cruciales, a través de la inclusión de un principio activo de la sexualidad femenina y de una disposición pasiva de la sexualidad masculina. Desde hace mucho tiempo, médicos y sacerdotes han descrito la sexualidad femenina como vorazmente pasiva, el abismo que reclama con furia ser rellenado. No es solo un vacío, una cavidad, sino también una aspiración, una concupiscencia. La pasividad femenina es fingida, engañosa, paradójica. La mujer es en realidad lúbrica y tentadora. Considerada lasciva, tal y como la describe el doctor De Bienville recuperando una larga tradición en su *Traité de la fureur utérine* (1789),[86] esto es, que reclama su placer, insaciable, agotadora. Considerada tentadora desde por lo menos Tertuliano, que se refería a ella como «la puerta del diablo».[87] Su pasividad es una trampa: la mujer remilgada, cariñosa, atrae de manera insidiosa. En esta mitología falócrata son los hombres los que se convierten en las presas inocentes. Su actividad sexual es declarada reaccional, su impulsividad es pasiva, en el sentido de que ha sido «encendida» *por otra*. Son víctimas de un proceso de ignición sexual que la mujer ha desencadenado. La mujer consiente a fortiori al acto sexual, puesto que se considera que es quien siempre lo ha provocado; «en sus atractivos se funda su violencia» (Rousseau).[88]

El postulado moral es el del pudor, construido culturalmente como una característica de lo eternamente femenino. No obstante, ese pudor se mantiene ambiguo en la medida en que lo que contiene permanece indeterminado. Esa moderación que la lleva a encubrir su desnudez el mayor tiempo posible puede, efectivamente, considerarse en una primera interpretación como una señal de que su cuerpo le

pertenece *de forma exclusiva*, que posee un derecho irrefutable a mantenerlo intacto, a proteger su integridad, y por lo tanto a oponerse a toda intrusión. El pudor sería la expresión de su derecho a decir que no. No obstante, existe una segunda interpretación, completamente falócrata, según la cual lo que la mujer esconde en el pudor es el deseo y no su desnudez. Por motivos de convención social (no parecer una chica fácil), o bien fruto de una estrategia perversa (resistirse para despertar el deseo), se niega, forcejea, se defiende un poco, pero eso no son más que formas de un *consentimiento diferido, disfrazado*. Finalmente habrá querido, habrá sentido placer, habrá consentido; consentimiento a posteriori que se deduce del acto una vez terminado y que toma la forma de un rechazo inicial.

La matriz arcaica es, en última instancia, la de una construcción social: la mujer como un «bien», una «propiedad» del hombre, siempre y cuando esté casada. Si está soltera se convierte enseguida en un bien que hay que poseer, una mercancía sobre el estante. La violación, siempre y cuando no suponga ninguna amenaza en la filiación ni perturbe las sucesiones patrimoniales, no es más que una respuesta a ese ofrecimiento flotante de sí misma.[89] Dicha matriz lleva a suponer el consentimiento siempre que la mujer violada no esté casada; al aparecer sin acompañante y en el espacio público, el sistema falócrata insinúa que está corriendo un riesgo por falta de prudencia. Su inconsciencia vale como consentimiento a priori para lo que le pueda ocurrir («Que no te sorprenda después»).

Podría dar la sensación de que este dispositivo falócrata acaba por justificar la violación en general, pero las cosas son más complejas. La violación continúa estando duramente condenada y castigada, pero solo si se ajusta a un escenario concreto que cumpla los siguientes seis puntos: una mujer casada como víctima; un perfecto desconocido como agresor (preferentemente pobre, inmigrante, enfermo mental, etc.); un lugar apartado, lejos de las miradas (un callejón sombrío, un aparcamiento subterráneo, un sótano); una emboscada, haciendo uso del efecto sorpresa; una resistencia heroica pero desesperada (gritos sofocados o inútiles); una coacción física evidente (con una navaja, etc.). Este escenario concreto anula

de inmediato cualquier posibilidad de que haya habido alguno de los consentimientos mencionados; el elemento sorpresa cortocircuita cualquier juego de seducción posible que ponga en movimiento la dialéctica pasivo-activo (no hay consentimiento a fortiori); la coacción y la resistencia son maximizadas hasta el punto de hacer que sea impensable que haya pudor-deseo (no hay consentimiento a posteriori); como se trata de una mujer casada, y que por lo tanto pertenece a otro, la violación se reclasifica de inmediato como un robo (no hay consentimiento a priori).

Alejarse de dicho escenario cuando se es una mujer (el de la «buena» violación, que abre enseguida el camino hacia la compasión conmovida de los hombres maduros y responsables) es autorizar al dispositivo falócrata para que se enfrente a la víctima, mediante el despliegue de sus representantes (policías, investigadores, jueces), con su triple consentimiento (a fortiori, a posteriori, implícito). Ahora bien, dicho escenario solo representa una ínfima minoría de los casos. La inmensa mayoría de las veces, el violador es conocido (alguien cercano, un compañero, etc.), la violación se da en un espacio privado y casi siempre el miedo es tal que, mediante un mecanismo muy conocido por los neuropsicólogos, el cerebro «se desconecta», la víctima entra en un estado de conmoción y no ofrece ninguna resistencia, puesto que la pasividad absoluta se convierte en un refugio para soportar lo que está sufriendo. Sin embargo, ese escenario concreto no tiene en realidad ningún objetivo descriptivo o representativo. Solo existe para maximizar las posibilidades de suponer que ha habido consentimiento por parte de la mujer violada.

Ese triple consentimiento, social y culturalmente construido, alimenta la vergüenza de la víctima. Tal y como se ha dicho, por poco que el caso se salga del escenario concreto (cuando se trata de una mujer libre, que conocía a su agresor, que incluso había aceptado que la cortejaran un poco, etc.), las preguntas sinuosas por parte de las «fuerzas del orden» o de los «representantes de la justicia», las preguntas de carácter privado —la violación es el único delito que da lugar a una investigación moral dirigida hacia la víctima— convergen en una misma frase: «En el fondo, tú te

lo has buscado».

Vuelvo al juicio de Aix-en-Provence. Al releer las intervenciones de los abogados de los acusados,[90] se puede observar esa misma tendencia, que también existe en el pensamiento político, esto es, la articulación problemática de un *consentimiento para sobrevivir*, y este último es el punto de unión de las tres formas de consentimiento mencionadas anteriormente.

Las dos mujeres, aterrorizadas, sintiéndose aisladas e indefensas, dejaron entrar en su tienda a los tres agresores que las violaron. Enseguida solo tuvieron una única obsesión: que se fuesen lo más rápido posible. Atónitas, paralizadas, no se resistieron, motivadas por un solo deseo: ¡que se vayan! Incluso intentaron despertar la compasión de los agresores que las aterrorizaban y disminuir su violencia dándoles un poco de conversación, mostrándose «simpáticas».

Lo que harán los abogados de los tres hombres será explotar de manera injusta esa estrategia de pura supervivencia y el terrible engaño de las palabras que esta genera; ellas «deciden» dejarse hacer, «prefieren» no oponer más resistencia a los violadores, terminan «aceptando» soportar su sexualidad repugnante. Toda la argumentación de los abogados consistirá en darles la vuelta a esas declaraciones deformándoles el sentido con tal de introducir a la fuerza semillas de libertad. Decidir, preferir, aceptar, ¿acaso no son formas de consentimiento? ¡Entonces os dais cuenta —dicen enfrentándose a las dos mujeres— de que llegó un momento en el que acabasteis diciendo que sí, que no os resististeis más y os dejasteis hacer! Si bien es cierto que se os puede conceder que dicha aceptación quizá no fuese otra cosa que una estratagema o fruto del miedo, por lo menos reconoceréis que esa actitud pudo dar lugar a confusión, que pudo *parecer* que consentíais. ¿Cómo quieren que un hombre se aclare, sobre todo si es un poco limitado, como es el caso de estos tres pobres tipos?

No obstante, la raíz de todas esas «decisiones», «preferencias» y «aceptaciones» —y eso es lo que quieren ignorar los abogados de los acusados— es el terror absoluto, el miedo a morir, y por lo tanto no se les debe atribuir ninguna implicación, ninguna voluntad, ninguna libertad,

puesto que no se «consiente» para sobrevivir. Bajo amenaza nunca se «prefiere» la vida a la muerte. Encontramos maneras de defendernos, desplegamos estrategias, nos valemos de trucos, nos hacemos a la idea, nos resignamos, pero no se trata de consentimiento, no hay nada de voluntad libre en dichos actos; como tampoco debemos decir, tal y como afirmaba Marx, que el obrero es «libre» de aceptar un salario mísero, puesto que no tiene elección; debe vivir y alimentar a sus hijos.

El pensamiento político también termina articulando esta hipótesis monstruosa de un consentimiento para sobrevivir cuando se trata de fundamentar la obediencia al Estado. Hobbes es un filósofo del contrato. Como los demás, supone que en el origen de la institución de una autoridad pública soberana existe un acto de consentimiento unánime, un deseo de vivir juntos racional y libre. En el capítulo XX del *Leviatán* plantea la cuestión de las conquistas territoriales, de las colonias. ¿Se debe creer que la autoridad que se instala no tiene ningún tipo de legitimidad y que la obediencia solo es producto de la violencia? La respuesta de Hobbes es inapelable, ensordecedora: en absoluto. Tanto las repúblicas de institución (que se basan en un consentimiento unánime, explícito, articulable: «Autorizo y transfiero a este hombre…») [91] como las repúblicas de adquisición (que someten a un pueblo mediante la pura violencia) descansan al fin y al cabo sobre los mismos fundamentos, salvo que en el segundo caso el consentimiento está implícito. En efecto, a partir del momento en que los primeros ocupantes están vivos *es que han dado su consentimiento*. Sin embargo, ¿resulta siquiera posible hablar de un consentimiento arrancado mediante la violencia? Y aquí Hobbes hace una terrible distinción; por supuesto que el consentimiento en la vida diaria de las sociedades políticas constituidas es incompatible con la coacción y significa querer libremente y sin ser forzado. No obstante, cuando se trata del consentimiento político originario, la cosa cambia; se trata de un consentimiento para no morir.

> […] lo hacen por miedo, lo cual ha de ser advertido por quienes consideran nulos aquellos pactos que tienen su origen en el temor a

> la muerte o la violencia: si esto fuera cierto, nadie, en ningún género de Estado, podría ser reducido a la obediencia.[92]

Es al tratar de legitimar la obediencia política incondicional al Estado y al tratar de culpar a la mujer que cede ante su violador, cuando encontramos la articulación de ese consentimiento forzado. Se anhela mostrar que ni el ciudadano ante el Estado autoritario ni la mujer violada ante su violador son puras víctimas; *en cierto modo* han consentido, *puesto que están vivas*.

Dicha monstruosidad conceptual no carece de efectos en la realidad. La vemos en boca de los mayores teóricos políticos, pero también en los labios de los violadores y sus abogados. En el alegato final del juicio de Aix-en-Provence, el letrado Tubiana se atrevió a hacer una comparación curiosa, cruel, para demostrar su escepticismo sobre la violación que habían sufrido las dos mujeres: ¿pueden de verdad estas dos jóvenes belgas hacerse pasar por la cabra de monsieur Seguin que luchó toda la noche cuando vemos que han hablado con los violadores y han accedido a sus demandas (masturbación, felación)?[93]

Vil comparación. No solo porque tras ella flota la idea de que, después de todo, no hay que extrañarse de lo ocurrido cuando se decide ser dos mujeres jóvenes libres, etc., ¡sino sobre todo porque la muerte de la pequeña cabra es lo que certifica su resistencia ante el lobo! Chicas jóvenes, si salís físicamente indemnes de una violación, tendremos que hacernos preguntas.

> Como llevamos minifalda, como tenemos una el pelo verde y la otra naranja, sin duda «follamos como perras», así que la violación que se está cometiendo no es tal cosa [...]. Tres con un fusil contra dos chicas a las que han pegado hasta hacerlas sangrar: no es una violación. La prueba: si verdaderamente hubiéramos querido que no nos violaran, habríamos preferido morir [...]. Pero si ha ocurrido es que, en realidad, la chica consentía. Que haga falta pegarla, amenazarla, agarrarla entre varios para obligarla, y que llore antes, después y durante, eso no cambia nada [...]. Mi supervivencia, en sí misma, es una prueba que habla contra mí.[94]

En su alegato, Gisèle Halimi da justamente en el clavo cuando exclama: «¿Hasta cuándo, hasta qué punto una mujer violada

tiene que resistir? ¿Vais a decir que hasta la muerte?». Y se atreve a hacer una comparación que envía a Alphonse Daudet y su historia de la cabra a la categoría de una ilustración miserable:

> Ustedes saben, damas y caballeros, que cuando la Gestapo torturaba algunos militantes resistentes, héroes —subrayo: héroes—, hablaron. ¿Quién se atrevería a decir que el hecho de haber hablado tras ser torturados y agredidos significa que, en cierto modo, dieron su consentimiento al sistema de sus torturadores, que colaboraron?[95]

Se repite una y otra vez, y con razón, que la palabra es liberadora, salvadora, reparadora. El silencio es el combustible del abuso sexual intrafamiliar; lo protege a corto plazo y a largo plazo lo excusa; ¿por qué no dijo nada ella (como la gran mayoría de las víctimas de este tipo de abuso son femeninas, se dará prioridad al uso del femenino, pero no debemos olvidar que también afecta a los niños)? Sin embargo, el abuso sexual intrafamiliar obliga a una inversión de las lógicas intuitivas; es el hecho de que sea grave, abrumador, destructor (pero también, tal y como veremos más adelante, fundacional y constitutivo de un sistema de poder) lo que hace que no se hable de ello.

¿Qué es lo que les ha impedido hablar durante tanto tiempo a los supervivientes del abuso sexual intrafamiliar?

En primer lugar seguramente sea el miedo. El agresor puede amenazar y acallar mediante un chantaje atroz: «Si lo cuentas…». Y la niña se encierra en un silencio tembloroso, temiendo las represalias si se atreve a contar algo. Sin embargo, también hay otros miedos que se activan. Para empezar, el miedo a no ser creída. No entiende lo que le ocurre, y todavía menos sabe cómo decirlo, no tiene palabras para nombrarlo; ¿me creerán aun cuando ni siquiera yo misma consigo creer lo que me ocurre? ¿Cómo formularlo, nombrarlo, ponerle palabras? Muchas víctimas lo han experimentado; es en el momento de interponer la denuncia en la comisaría, si tiene lugar bastante temprano, cuando aprenden «cómo se dice» lo que les ha ocurrido. La niña percibe de inmediato que se trata de un acto aberrante, innombrable. El silencio le permite restringir esa catástrofe a

escenas puntuales, encerradas en su silencio, e intentar llevar una vida «normal» de cara al exterior, a pesar del agotamiento y el vacío. Si hablo, piensa para sus adentros, la catástrofe será total, se lo llevará todo por delante: la familia, la escuela, los amigos, ese día a día en el que todavía consigue crearse momentos de frágil felicidad. Ya no me querrán y todo desaparecerá. El orden de las cosas —las comidas en familia, los juegos en la escuela— se basa en su mutismo, en el pacto de silencio tácitamente renovado entre el agresor y la víctima. Además, el agresor ya lo advirtió claramente: si hablas *sembrarás el caos, el fin*, y tú serás la responsable. Te convertirás en la gran traidora, harás sufrir a tu madre, harás que tu familia estalle en mil pedazos, salpicarás a todo el mundo con tu desvergüenza. Todo *por tu culpa*. De ello se desprende un plan de vida: restringir el caos y la muerte a una misma, a una intimidad devastada, a una parte de mí asolada. Para la víctima, la continuidad de lo real depende de su silencio atrozmente heroico. Aguanta *por los demás* (tanto para protegerlos como para que continúen queriéndola).

Más allá incluso de los efectos del miedo, el silencio procede de una alienación de la palabra, puesto que a veces incluso es más fruto de la *influencia* que de un chantaje puro, de modo que las amenazas directas son casi accesorias, secundarias. Por «influencia» se entiende una modalidad de poder («poder» en su significado original de capacidad de obtener un comportamiento de alguien que esta persona no habría adoptado de manera espontánea) que para ser ejercida no necesita valerse de la coacción, ni de la violencia, ni de la persuasión racional, ni de la negociación (sin que por ello se corresponda con la postura clásica de autoridad, que exige siempre un reconocimiento). La influencia es más bien una *ocupación* psíquica, insidiosa, eficaz, terrible. Estar *bajo* influencia significa estar privado de la propia autonomía, de la soberanía interior; estar bajo el gobierno de otro o bajo el influjo de una sustancia. No obstante, esta presentación parece que solo se base en sustraer. La influencia no se limita a despojar, confiscar y retirar, sino que ocupa y coloniza. El deseo, la voluntad y el pensamiento son tomados, invadidos; deseo, quiero y hablo *según otra persona*. La víctima ya no

tiene voz propia, y su silencio es el resultado de la ocupación de su palabra. La intimidad de la víctima ha sido ocupada. La intimidad depende de esos momentos en los que se construye, se *experimenta* —con el doble sentido de «sentir» y «probar»— el sentimiento de pertenencia a uno mismo. Emociones, ensueños, objetos fetiche, el propio cuerpo, fantasías, juegos, cuchicheos; instalo una familiaridad danzante de mí a mí, aprendo a habitar mi cuerpo y mi deseo, les doy consistencia; se trata de la apropiación de uno mismo, la constitución de un yo propio, la construcción de lo íntimo.

En los casos de abuso sexual intrafamiliar, ya sea de noche en su cama, sola en su habitación o en el baño, los momentos de intimidad se convierten en situaciones angustiosas, de intrusión (*¿ocurrirá ahora?*). La niña se ve desposeída de esos momentos en los que se apropia de su cuerpo, de su deseo, de su palabra, en los que adquiere gusto por sí misma, y construye un núcleo de afectos que consolidan y delimitan un «yo propio» (en el sentido en el que Merleau-Ponty habla de un «cuerpo propio»). A partir de entonces su intimidad se ve *ocupada* por el otro de la misma manera que se alude a territorios ocupados, esto es, privados de soberanía, bajo control externo. Mi placer está contaminado por las tomas de placer extranjeras, la sensación de mi cuerpo está colonizada por intrusiones angustiantes. Penetración, tocamientos, masturbación. A la niña se le exige también que realice acciones, que acaricie, que lama. Aun cuando no se produzcan necesariamente golpes ni lesiones, ni haya sufrimiento y gritos, persiste la violencia fundamental de esta devastación de lo íntimo. Esto se materializará en lágrimas a escondidas, en una alteración de las relaciones con los demás, un angustiante sentimiento de vacío, una repugnancia hacia sí misma destructora. El silencio abrirá en los pliegues de la realidad «ordinaria», del día a día «normal», huecos sombríos, creará protuberancias dolorosas, tumores que acabarán envenenando y pudriendo no exactamente la continuidad práctica de las cosas (levantarse, hacer los deberes, comer, todo eso el silencio lo garantiza), sino la manera en que la niña se insiere en ella.

El del abuso sexual intrafamiliar es un silencio cargado de vergüenza. En primer lugar, porque el acto de abusar, aunque

a veces el adulto lo acompañe de palabras «tiernas», de declaraciones de «confianza» que sirven para cubrir su monstruosidad, la niña o la adolescente lo vive de entrada como algo anormal, fuera de lo común (y finalmente como *sucio*). Hay alguna cosa de la sexualidad madura, alimentada por deseos adultos, por fantasmas de la pornografía, que se impone a una sexualidad infantil liberada, flotante, y le fija acciones perturbadoras e incomprensibles, afectos de ansiedad. La niña se ve impregnada de olores, de sensaciones que de inmediato siente como ajenas, repugnantes. Siente que «eso no está bien», pero sobre todo no quiere hablarlo para no arriesgarse a suscitar el desprecio de sus seres queridos, la ira de su madre, a salpicar a sus oyentes con esa suciedad que ahora habita en ella. A veces también piensa que «debería haber» (haberse opuesto, haberse negado, haber avisado, etc.), pero fue incapaz, y por lo tanto fue ella misma quien con su pasividad «cometió una estupidez». Siente vergüenza por su debilidad, por su miseria. Y a veces siente todavía más vergüenza porque después de todo quiso «complacer», porque a veces continuó, en medio de todo el horror, queriendo a su padre o a su padrastro, deseando que la quisiera y aceptándolo todo en nombre de ese amor. Combinación impura, inestable y amarga de afectos que embargan a la niña, que a veces puede permanecer apegada a su agresor a pesar de todo, pero aterrorizada por el precio de ese amor. Finalmente, tal y como señalaba Ferenczi en su «Confusión de lenguas…»,[96] el psiquismo infantil es poroso, sugestionable. Dicha permeabilidad aumenta por la conmoción que le genera ese acto; el cerebro, como ya se ha comentado en relación con las violaciones, «se desconecta», la consciencia se disocia de la situación a la que está asistiendo, el alma se desconecta del cuerpo. La intensidad emotiva inicial (angustia, aprensión, miedo) de los momentos de abuso hace que la niña se vuelva indefinidamente sugestionable y paga el precio mediante la vergüenza; la abyección por parte del agresor vuelve en forma de abyección hacia una misma, de violencia hacia una misma o hacia los demás (fobias de impulsión en las personas que han sufrido abusos).

En el fondo, el hecho de que lo que ha ocurrido me haya ocurrido *realmente*, *a mí*, es el principal objeto de la

vergüenza. Y en ese punto el silencio permite mantener algo parecido a una duda y arrincona los momentos de abuso sexual a una semirrealidad, hace que sean habitables a través de una desrealización flotante. En los momentos de vigilancia social (en la escuela, en las comidas o cuando se juega), solo les queda la consistencia un tanto irreal de la pesadilla, del delirio. Hablar de ello significaría hacerlo realidad de una manera brutal, tanto para los demás como *frente a una misma*, afrontar su realidad insostenible; ya no serían malos momentos que hay que soportar, sino rocas puntiagudas en el discurso de los demás, destellos de cuchillas en sus miradas. ¿Hasta qué punto existe aquello de lo que no hablamos? Me lo guardo *para mí*. Una solución sin duda explosiva, desastrosa, destructora para la niña, que se ve obligada a escindirse, disociarse, pero a la que le parece *la única solución posible*. De ahí la experiencia brutal y a la vez reconfortante que puede representar para la víctima el hecho de enterarse de que no está sola, de que el agresor ha abusado de otras personas. En primer lugar, eso significa que sí que ocurrió, puesto que otras personas también lo han sufrido, y, en segundo lugar, él es el que está enfermo, puesto que ha atacado a otras.

La última función de dicho silencio cruel es legitimar, sancionar, garantizar y finalmente darle la razón al *poder desnudo*. También se le puede llamar «dominación masculina», «poder patriarcal», «falocracia». Hablo de «poder desnudo» para referirme a un poder que, por un lado, actúa por medio de la toma (la niña es para el agresor algo suyo, una posesión que usa y de la que abusa) y que, por otro, traza una línea divisoria sin reciprocidad entre el dominante y la dominada, penetrador y penetrada, agresor y agredida, que al final reduce al otro al estatus de objeto permanentemente disponible y desechable, y le hace sentirse como una cosa, como un despojo, como si no fuese nadie. Hablo de poder desnudo porque dicho poder no se sostiene mediante palabras ni justificaciones, no se identifica con ninguna pretensión de gobernar las voluntades o de controlar los comportamientos, no reivindica ninguna legitimidad superior; se trata de un poder que radica por completo en el disfrute, de acuerdo con el sentido que ese término adopta para definir la propiedad

de algo. *Fructus*: extraigo de la cosa lo que quiero, lo uso y abuso de ello a mi antojo, la deformo a merced de mis delirios. Es apenas un abuso *de* poder puesto que es en el abuso donde dicho poder se experimenta. No hay nada más que ese abuso en sí mismo. Y el objeto de ese abuso solo puede sentirse avergonzado porque se ve reducido al estado de una cosa *expuesta* al deseo del otro, ofrecida a su mirada, consumible. La desnudez de la niña abusada ya no es algo íntimo sino que, envuelta en los pliegues de una apropiación secreta, carnal, se ha vuelto éxtima; es ofrecida a la mirada del agresor, que, por su posición, ejerce su *derecho de mirada*. Según Lévinas, la vergüenza es «la imposibilidad radical de huir de sí para ocultarse uno mismo».[97] Me veo entregada a que me miren, paralizada en la visibilidad, petrificada en la exposición.

El silencio, como se ha comentado, *enmarca* el abuso. No obstante, hay que entender ese marco como una neblina que parasita más que como un manto que disimula. ¿Y si fuese también al mismo tiempo el atavío, el atuendo, los ornamentos del poder desnudo? Algo así como un eco, una resonancia, *el sonido de fondo*. Es el descubrimiento aterrador que hacen a veces las víctimas de abuso cuando se dan cuenta de que sus hermanas han sufrido la misma situación en silencio, de que la madre lo sabía y no habló, de que los hermanos se encogieron de hombros. Nadie dijo nada. La duda que habita ese silencio. ¿No se habla de ello porque es insoportable o porque *se da por sentado*? ¿Entonces? ¿Nadie lo dice pero todo el mundo lo hace? El poder desnudo es exactamente algo intolerable que *no hace falta ni mencionar*. Este genera el silencio, que es simultáneamente su sostén y su expresión, su presuposición y su modo de existencia, su exigencia y su elemento. La vergüenza es su huella, su firma. Al mismo tiempo, dicho silencio es un aprendizaje a largo plazo para las niñas. A menudo las víctimas que han sufrido abusos afirman estar «casi más» resentidas con su madre por no haber dicho nada. «Casi más», porque en su silencio había una lección: acéptalo, hija mía, de todas maneras si te resistes saldrás perdiendo; súfrelo en silencio igual que tendrás que sufrir las vejaciones de los chicos en el instituto, las bromas sexistas y los gestos fuera de lugar en el trabajo; acepta tu rol

de eterna subordinada, de eterna perdedora, de eterna sumisa. El sistema que nos hace *aceptar* la violencia es «casi más» intolerable que la violencia en sí.

A base de mutismo terminamos creciendo. Llega el momento en el que las víctimas de abuso sexual intrafamiliar, las agredidas, callan *también* porque se han construido a ellas mismas en y a partir de ese silencio, y porque en la manera de mantenerlo, en las estrategias para sostenerlo, en el pliegue permanente de sí misma sobre sí misma que este silencio supone, han encontrado un recurso subjetivo, relacional. Así, el silencio acaba encontrando en él su propia razón de ser: me callo porque me he callado durante demasiado tiempo. He acabado por edificarme sobre este silencio. Un poco como lo que ocurre con esos cuerpos que tras sufrir un traumatismo físico grave reconfiguran todos sus gestos, el conjunto de sus movimientos, para no cargar demasiado las zonas sensibles, para evitar el dolor. Y en poco tiempo esa persona camina, se sienta, saluda y extiende el brazo con un *estilo* que lleva implícito la marca de la herida inicial. De la misma manera, las vidas se reconfiguran a partir de una vergüenza y de un silencio doloroso, que se convierten en la piedra angular, la fundación catastrófica de esas existencias marcadas, el caos central alrededor del cual orbitan los placeres, las amistades, las decisiones vitales. Virginie Despentes escribe acerca de una violación que sufrió:

> Liquidar el evento, vaciarlo, agotarlo.
>
> Imposible. Es fundacional. De lo que soy como escritora, como mujer que ya no es exactamente una. Es al mismo tiempo lo que me desfigura y lo que me constituye.[98]

El silencio del poder desnudo es la piedra angular del sujeto… Pero ¿también de la sociedad en su conjunto? Marx puso en el centro de su pensamiento la apropiación como proceso antropológico básico, fundamental. Trabajar es modelar, transformar, apropiarse de la naturaleza. Vivir es apropiarse; apropiarse de su cuerpo, apropiarse de su entorno para convertirlo en un elemento de reflejo, de seguridad, que genere un sentimiento de «hogar» (*oikeiōsis*, según los estoicos). Apropiarse es hacerse un «yo propio», un «mundo

propio», esto es, que sea muy mío, reconocible, tranquilizador. Es lo que se podría denominar «apropiación ética».

No obstante, existe un modo de apropiación capitalista, según Marx, que implica la ocupación y la violación de lo *propio* de los demás (su fuerza de trabajo, su tiempo de vida, su presencia en el mundo, su existencia interior, etc.), la alienación de su vida, la explotación sin límites de toda la masa de hombres y mujeres *reducidos*. Esta apropiación abusiva que se nutre de la desapropiación de los demás es el poder desnudo. El sistema político no tiene otra finalidad que institucionalizarlo a través del catecismo jurídico de la propiedad privada, definida precisamente como el derecho garantizado de usar y abusar.

El sentido de las grandes luchas y de las revueltas colectivas, pero también de las reconquistas personales, de las odiseas subjetivas, se basará en una búsqueda de «reapropiación»:[99] reapropiarse de las herramientas de producción que alienan el trabajo, reapropiarse una intimidad saqueada por el deseo adulto masculino, reapropiarse las identidades robadas por la ideología colonial. Las verdaderas luchas no son de conquista sino de reapropiación.

El sistema político con sus leyes vacías, sus bases elocuentes, *contiene* el poder desnudo. Lo contiene como las riberas contienen el río, retomando la metáfora de Hobbes, es decir, que lo retiene pero para garantizar su existencia; lo mantiene disimulado en el fondo pero como un corazón palpitante. El poder desnudo es el núcleo duro de nuestras construcciones sociopolíticas, es *aquello que siempre ha sido aceptado* (igual que el Estado, según Hobbes, es aquello que siempre hemos consentido). El abuso sexual intrafamiliar, las violaciones y el maltrato son destellos afilados, mónadas expresivas. Por eso son hechos sociales totales, resumen el sistema. Aquello que llamamos «sistema de dominación masculina», «orden patriarcal», «estructura falocrática» son la institucionalización simbólica del poder desnudo. Y la vergüenza es el afecto-indicador de su aceptación. Una vez más, Virginie Despentes encuentra fórmulas definitivas:

> La condición femenina, su alfabeto, siempre culpables de lo que nos

> hacen. Criaturas a las que se responsabiliza del deseo que ellas suscitan. La violación es un programa político preciso: esqueleto del capitalismo, es la representación cruda y directa del ejercicio del poder.[100]

Lo que llamamos «el tabú del abuso sexual intrafamiliar» no tiene que ver con el hecho de consumarlo o practicarlo. Por desgracia, está demasiado extendido como para que podamos creer seriamente que es objeto de una prohibición mayor, aplastante. La única transgresión de verdad es decirlo. Y la prohibición de hablar es lo que instituye el poder desnudo.

FUNDACIÓN SEXUAL DE LA REPÚBLICA

Todo empezó con una sospecha y quizá incluso con un poco de fanfarronería. Me dispongo a reconstruir aquí el mito de la fundación de la república romana. A partir de fragmentos extraídos de Tito Livio,[101] Ovidio,[102] Dionisio de Halicarnaso,[103] William Shakespeare[104] y André Obey[105] (¡solo hombres!), tejeré una trama ideal, la nervadura dramática de esta leyenda que ha inspirado a poetas, dramaturgos, moralistas y músicos.[106]

Primera escena. Hay que imaginarse un grupúsculo de altos oficiales, jóvenes aristócratas que participaban en una guerra de asedio. La ciudad (Ardea) resistía y hacían lo que podían para matar el tiempo; bebían para engañar al aburrimiento y disipar la nostalgia de Roma. Del grupo de juerguistas distinguiré a tres personajes. En primer lugar, Colatino. Un hombre joven con buena planta y de excelente familia, esposo afortunado, amigo leal, buen soldado, cumplía con todos los requisitos esperados, sobre todo por lo que se refiere a la insulsez y la mediocridad. Era básicamente «el marido de tal» (igual que se dice «la mujer de tal»). En segundo lugar, Tarquinio. El príncipe etrusco, hijo del rey, que iba de puta en puta. Brutal, pendenciero, tiránico, caprichoso, disfrutaba usando y abusando, poseyendo y destruyendo. Nada podía ni debía resistírsele. Por último, el tercer personaje, Bruto, un compañero de borracheras, un bufón agradable, pero que al final de la historia será la persona adecuada. Será él quien incitará a los romanos a la revuelta liberadora contra los degenerados príncipes etruscos.

El alcohol puede ser amargo, y la conversación enseguida giró en torno a las esposas y las hermanas. ¿Qué estarán haciendo mientras nosotros luchamos y pasamos frío aquí? «El vino los había encendido» (Tito Livio) e hicieron una desafortunada apuesta. Decidieron ir a verificar in situ la

virtud de sus mujeres, esto es, organizar, con la ayuda del efecto sorpresa, una evaluación de castidad.

Poco después nuestros militares cabalgaban a toda velocidad hacia Roma.

Lo que se encontraron fue bastante ilustrativo. Vieron a la mujer de uno en los brazos de otro, a la hermana de un segundo ebria y dándose un banquete inaudito, una tercera estaba en paradero desconocido porque había abandonado el hogar… El único destello de luz entre tanto desastre moral, como un diamante único, solitario, fue la visión celeste de Lucrecia, la mujer de Colatino, que estaba hilando lana rodeada de sus sirvientas. Una matrona romana espléndida y pura, hermosa y virtuosa, que aseguraba el correcto orden de la casa, su mantenimiento económico y moral. Símbolo de la virtud indisolublemente sexual y gestora.

Volvamos a nuestro trío, que habían recuperado la sobriedad ante el espectáculo de las mujeres romanas. Es posible que en aquel momento Colatino, satisfecho, se dejase llevar un poco por la jactancia… En el corazón de Tarquinio ocurría otra cosa, se habían clavado tres astillas. Ninguna herida se debía al espectáculo de aquellas casquivanas. Eso solo había supuesto la confirmación de su propio cinismo. No, era la imagen de Lucrecia lo que lo había dañado. Primera herida: rabia ante el objeto a la vez deseable y prohibido, irritación ante la castidad de la esposa perfecta (¿se me resistirá?), como si su omnipotencia estuviese siendo socavada porque otro poseía el objeto perfecto (vergüenza narcisista). Segunda herida: pequeña humillación del poderoso que debe sufrir la jactancia de un inferior. Tarquinio se ve obligado a preguntarse: ¿y yo, con mis riquezas, mis placeres, no seré al final un perfecto idiota? Mira esta pareja, una mujer hermosa, enamorada, un marido satisfecho, buen compañero y un soldado consumado (vergüenza ideosocial). Última herida: ¿y si a Tarquinio le hubiese invadido un deseo loco? No solamente celos o envidia, sino una herida de amor ante el espectáculo que ofrecían ese rostro y ese cuerpo; el color blanco marfil de sus hombros, el escarlata de sus labios, toda esa composición de rojo y blanco que Shakespeare convierte en melodía.

Todos se fueron a dormir a su respectiva tienda. Tarquinio

permaneció despierto, con el corazón latiéndole con fuerza. Y tomó una decisión: vuelvo a Roma. La noche siguiente inició de nuevo una carrera desenfrenada, enloquecida, pero esa vez la velocidad debió de apagarle la conciencia, debió de pulverizarle los escrúpulos.

Segunda escena. Tarquinio llegó a Roma cuando anochecía. Se presentó en casa de Lucrecia y pretextó que su caballo estaba cojo para poder pedirle que le dejase dormir allí una noche. En este punto se observa una competición de vergüenzas sociales. ¿Es realmente decente o correcto alojar a un hombre y que duerma en casa mientras que la mujer está sola y su marido, lejos? Pero ¿no es todavía más inapropiado negarle la hospitalidad a alguien poderoso que lo está pidiendo y que además es compañero de armas de su esposo?

Al final le asignaron una habitación al príncipe y cayó la noche. La noche que protege; es el elemento del pudor: al fin y al cabo, la ropa no es más que un velo nocturno sobre la piel desnuda, la cabeza es una cueva sombría que sella, tras la puerta de los labios, los pensamientos inconfesables. La noche esconde, retiene en las tinieblas lo que no ha de exponerse a plena luz del día.

Es por eso por lo que Fedra, en la obra homónima de Racine, se mantiene en la sombra y rechaza la claridad. ¿Qué extraño mal le aqueja que le impide presentarse ante la luz del día, a ella, que es la hija del sol? Es porque tiene vergüenza, vergüenza del furioso deseo que siente hacia su hijastro, Hipólito. Racine resuelve la diferencia entre vergüenza y culpa. Una persona se siente culpable por algo que ha hecho o permitido que se haga, por haber hecho un uso desafortunado de su libertad. Pero uno no se siente responsable de los deseos; Racine lo indica en su prefacio: el impulso de su heroína no es un «impulso de su voluntad»,(6) ella no es una mártir de la culpa. En cambio, sí que tenemos vergüenza de esos deseos, vergüenza de lo que sentimos hervir, retumbar en nuestro interior como una monstruosa extrañeza («Tú que ves la deshonra en la que estoy confundida, ¡qué implacable eres, Venus!»).(7) El deseo es siempre un otro aberrante que ruge y nos exige por dentro. Vergüenza por alojar dicha monstruosidad que se nos escapa, nos desborda, nos excede y nos define. Después de todo, es así

también cómo san Agustín interpreta el momento de la salida del paraíso terrenal en el Génesis. En el libro XIV de *La ciudad de Dios* muestra que el primer movimiento es uno regido por la vergüenza; ante la desnudez del otro de pronto sienten deseo, pero se trata de un deseo irrefrenable que enseguida encuentra una traducción somática, y adopta la forma de una excitación incontenible. La sexualidad existía en el paraíso, pero era una sexualidad sin deseo. La sanción por el pecado original, junto con la muerte, la enfermedad y el sufrimiento, será lo sexual, es decir, esa parte incontrolable, eso que tenemos dentro y que nos desobedece por completo. No solamente él o ella no pueden reprimir el impulso como tal del deseo, sino que su prolongación somática (erección, palpitaciones en el corazón, etc.) se les escapa. Y eso es de lo que se avergüenzan el hombre y la mujer que han sido expulsados del paraíso terrenal tan pronto como cruzan el umbral y se les revela la desnudez del otro, que despierta de manera brutal y repentina ese deseo que los sorprende, los confunde y los deprime. A partir de entonces, habrá que aceptar esa vergüenza, la de la parte sexual de nuestra sexualidad. En primer lugar, porque escapa a nuestro control, rehúye nuestra soberanía. También porque se puede leer en nuestro cuerpo de una manera inequívoca, directamente legible por la mirada del otro. El hombre y la mujer son castigados por haber desobedecido con esa parte sexual que será lo que, por excelencia, se mantendrá rebelde ante cualquier voluntad y desobedecerá.

> Retirada esta gracia para hacerles pagar con desobediencia la desobediencia propia, se dejó sentir en los movimientos del cuerpo una desvergonzada novedad, por eso la desnudez se tornó indecente, los hizo conscientes y los cubrió de confusión.[107]

La noche protege, pero al ocultar también libera; es el momento en el que se despierta y se agudiza el apetito. Noche de la impunidad; ¿hasta qué punto realmente ha existido lo que ocurre durante la noche? Incluso cuando su cuerpo se deslizaba lentamente como una fiera hasta el lecho de la joven casada, Tarquinio sintió dentro el cruel destello de una

duda, la proyección de su crimen: ¿qué estoy haciendo?, ¿adónde voy?, ¿qué me ocurre?

Primera escena: la seducción (fallida). «¡Soy yo!». Al principio esperaba coquetear, deslumbrarla. Habló mucho y desplegó distintas estrategias según las diferentes versiones. Después de todo me desean tantas mujeres…, y además ofrecer mi cuerpo es un regalo que no se rechaza. Articuló un epicureísmo de circunstancias: la castidad de las mujeres —menuda broma— nunca es otra cosa que una ausencia de oportunidades. Le prometió que si aceptaba tendría dinero, futuras recompensas y facilidades. Le pidió que se autoevaluase: con toda sinceridad, detrás de tu yugo de esposa, ¿no sientes la covibración de nuestros deseos, el impulso magnético de nuestros dos cuerpos? Deja de mentirte.

Pero nada ayudó; Lucrecia resistía, se negaba a abandonarse a los placeres prometidos, y lo hacía alegando que su virtud sería puesta en entredicho y su marido, traicionado. Entonces Tarquinio jugó su última carta, su mejor baza, esto es, la amenaza de la vergüenza fatal, esa mancha que sobreviviría a su portadora y mancillaría a toda su descendencia. Bueno, pero entonces piénsatelo bien: si te niegas, te mataré, mataré a un esclavo, te desnudaré y pondré los dos cadáveres sobre el lecho. Contaré por todos lados que, alertado por los gritos, os he encontrado sumidos en el placer y que he vengado a mi amigo matándoos. De esta manera la vergüenza te sobrevivirá.

Entonces Lucrecia dejó que la tomase, que la poseyera sexualmente. No había cedido ante el miedo, no había cedido cuando había blandido un arma, ni ante las amenazas de violencia y muerte. Ella, un emblema de la fragilidad expuesta y de la conservación de la dignidad, cedió ante aquello que consideraba peor que la muerte: que la vergüenza la sobreviviera. Y la escena de la violación, pilar vibrante de la obra, que al mismo tiempo es un agujero en el relato (nunca se explicita, nunca se describe), es el vacío central alrededor del cual se distribuyen el antes del deseo criminal y el después de la ira justa. Tarquinio se fue muy temprano por la mañana; con el deseo satisfecho, volvió al campo y retomó su vida de militar como si nada hubiese pasado.

Tercer acto: Lucrecia se despierta de su noche de horror (¿acaso ha conseguido dormir?). La luz del día la hiere, muerta en vida. No es más que una sombra, se ha formado una neblina persistente entre ella y ella misma (en la ópera de Britten es el momento más desgarrador).

Lucrecia manda llamar a su padre y a su marido y se esconde un puñal en la mano. Ellos, al ver su palidez y su cara bañada en lágrimas, la interrogan. Cuando se enteran por las sirvientas de que Tarquinio ha pasado allí la noche se imaginan lo peor. Ella asiente en silencio. Ambos maldicen, estallan de ira mientras la tranquilizan; tú no tienes la culpa de nada, has cedido bajo amenaza. Anticipándose a sus intenciones, le repiten que su alma es inocente, que no tiene nada que reprocharse.

Al final abandona el mutismo y dicta su propia sentencia: «En adelante ninguna mujer deshonrada tomará a Lucrecia como ejemplo para seguir con vida». No muere de vergüenza, al contrario; morir es la única manera de acabar con la vergüenza.

Se ha reflexionado sobre el suicidio de Lucrecia y sus razones, desde las más objetivas hasta las más subjetivas.[108] Razón objetiva: al haber mantenido una relación sexual forzada con otro hombre, Lucrecia ha sido mancillada. El efecto de la impureza es automático, la violación arrastra a los dos protagonistas hacia un mismo charco de lodo, ella ha sido mancillada para siempre.[109] Lucrecia debe morir porque ha sido contaminada por la violación y, por lo tanto, se ha convertido en impura para su marido y, a la vez, para provocar la venganza que la purificará tras su muerte.

Razón subjetiva: mediante su muerte autentifica el hecho de haber sido víctima de una coacción atroz, demuestra hasta qué punto ese acto la ha repugnado y disuelve de antemano toda sospecha de haber maquillado de violación una noche de adulterio.

Retomo su última frase tal y como Tito Livio la formula: «¡En adelante ninguna mujer deshonrada tomará a Lucrecia como ejemplo para seguir con vida». Frase atroz en el fondo, que condena a toda mujer que ha sufrido una violación a la

sospecha de fraude. Volviendo a san Agustín, en su lectura del mito romano plantea una hipótesis quizá todavía más atroz (que rechaza, por supuesto, pero el mal ya está hecho):

> ¿O quizá no está allí porque se dio muerte, no sin culpa, sino consciente de su maldad? ¿Y si (cosa que ella solo pudo saber), halagada por su libido, consintió con el mozo que hizo en ella violenta irrupción, y, castigándolo en sí, fue tanto su dolor que creyó que debía expiarlo con la muerte?[110]

Efectivamente, Lucrecia ha sido violada, tomada por la fuerza, pero, según Agustín, no pudo evitar sentir, durante ese acto infame, un poco de placer por el cual se castigó después.

Escena final del mito: los romanos orgullosos prestan juramento sobre el cuerpo muerto de Lucrecia, jurando que la vengarán. Será expuesta, con la herida aún abierta, en el foro romano, hecho que provocará en primer lugar una revuelta popular, después la huida de los reyes etruscos y finalmente la instauración de una república.

Así pues, este mito propone una genealogía sexual de lo político, pero muy distinta de la que plantea Freud en *Tótem y tabú*, donde la obediencia política resulta de la culpa que sienten los hermanos por haber matado al padre de la horda. El mito de Lucrecia propone una genealogía basada en la vergüenza. La perfección sexual se representa a través de la pareja casada, que, tal y como recuerda Paul Veyne, es una invención romana.[111] La significación política del mito radica en una promesa de complementariedad.

Lo privado y lo público son dos espacios que se sostienen el uno al otro; para ejercer sus funciones públicas con la serenidad y el vigor necesarios, el hombre debe poder apoyarse en una familia perfectamente bien gestionada. El mito dice que la república se sostiene por las mujeres. Su castidad y su pudor nutren la virilidad del ciudadano romano cuando defiende el bien público en el Senado o en el foro. Si la esposa se convierte en culpable de desorden sexual en la intimidad del hogar, todo el sistema se desmorona.

A Lucrecia se la considera una de las mayores heroínas de la Antigüedad, pero ese enaltecimiento es en realidad turbio. Para empezar, tiene un gran sesgo de género, puesto que asigna al hombre y a la mujer unos puestos fijos y deberes

complementarios. Pero la piedra angular es la virtud sexual de la esposa. Foucault sostenía que en la antigua Grecia la pregunta que había que hacer para evaluar si un ciudadano estaba capacitado para desempeñar un papel político en la ciudad era: ¿es fiel?; es decir, ¿es dueño de sí mismo?, ¿antes de pretender gobernar a los demás puede gobernarse a sí mismo?

En la época romana, la pregunta para garantizar la república sería más bien: ¿es ella fiel? La sexualidad de la mujer garantizaba la perfección política del marido. Al hombre, la justicia; a la mujer, la vergüenza, y así la república será sólida.[112]

AIDŌS

¿Con qué relacionamos un comportamiento desvergonzado? Justamente con una ausencia de contención: me exhibo, enseño mis títulos, mi persona, mis logros, mi intimidad, mi cuerpo. Soy descarado. Por el contrario, la vergüenza puede designar una capacidad suspensiva, limitativa, una cierta sujeción. ¿Podría ser que por *vergüenza* nos contuviéramos de hacer el mal, de cometer una injusticia? Es el secreto de la ética griega, que sitúa en su seno el concepto de *aidōs*.

El hecho de que la vergüenza pueda representar un pilar ético resulta difícil de imaginar hoy en día, puesto que estamos muy acostumbrados a ver en ella una amargura y un sufrimiento que hay que *expulsar* a cualquier precio; una herida que hay que curar, una toxicidad que debe eliminarse. Vencer la vergüenza, extirpar las raíces, ese es el plan que establecen los prescriptores del bienestar, los comerciantes de la felicidad. Es como si el horizonte que Nietzsche fijó en *La gaya ciencia* se hubiese convertido en nuestro mayor requerimiento ético: «¿A quién llama malo? —Al que siempre quiere avergonzar. ¿Qué juzgas lo más humano? —Ahorrar a alguno la vergüenza. ¿Cuál es la señal de la libertad lograda? —No tener vergüenza delante de sí mismo».[113] Hoy en día a la vergüenza se la considera esencialmente un veneno del alma, el obstáculo mayor para la resiliencia, el peor enemigo de la felicidad, lo que nos impide ser nosotros mismos, prosperar del todo, exprimir la vida y la presencia en los demás, y disfrutar de ser uno mismo.

Sin embargo, Confucio y Platón —ambos proponen, cada uno a su estilo, los fundamentos espirituales de la articulación estricta de la ética en la política— tienen fragmentos inequívocos que hacen de la vergüenza la principal condición ética para el comedimiento, la convivencia social y la búsqueda del bien.

> Si para conducir al pueblo se vale de leyes, y para mantener el orden se recurre a castigos, la gente huirá de los pecados, pero perderá el sentido de la vergüenza. Si para conducir al pueblo se vale de la virtud y para mantener el orden se recurre a los ritos, la gente desarrollará el sentido de la vergüenza y así se gana la voluntad del pueblo.[114]
>
> La vergüenza es el principio rector del hombre de bien.[115]

¿Cómo es esa vergüenza que en la sabiduría antigua se muestra como la perfección moral?

Vemos su rostro dibujado en las *Analectas* de Confucio, una obra sobre la cual se dice que jamás un libro tan pequeño ha tenido un impacto tan fuerte, sobre una población tan vasta y durante un periodo tan largo.[116] No obstante, Hegel consideraba insípida dicha compilación. No había entendido que la «banalidad» de los enunciados confucianos tiene la transparencia (y la profundidad) del agua pura. No hay ninguna deliciosa paradoja que provoque una inteligencia brillante, ninguna fórmula esotérica que estimule un entendimiento sofisticado, sino muchos enunciados llanos, pero cuya simpleza resulta vertiginosa. Esa recopilación de «dichos» cumple un único objetivo: fomentar (detallándolas) las virtudes de la humanidad, las cuales, cultivadas, crearán una ciudad armoniosa (orden social consolidado y felicidad compartida).[117]

En cuanto a la relación con los demás se exigirá *piedad*, una virtud que teje un lazo continuo entre los contemporáneos y los ancestros. Esta obliga a la sinceridad y a la justicia como deberes hacia el otro. Se nutre del sentimiento de estar en deuda de manera permanente. Es una virtud de apertura; es estar dispuesto a devolverle al otro lo que nos ha dado, pero también a recibir; en definitiva, a erigirse en un punto de cruce ético.

Por lo que se refiere a la relación con las normas, se trata de ser *deferente*. Respetar pero sin fanatismo; cumplir con los rituales pero sin hipocresía. La deferencia es el estado de ánimo que acompaña la observancia de las leyes, de las buenas costumbres, nutriéndolas de la dulce convicción de que su propio gesto produce orden.

Por último, en cuanto a la relación consigo mismo, se pide

modestia, para no presumir nunca en exceso de uno mismo. Es una virtud de supresión: no creérselo. En materia de moral no existen los héroes.

Esas tres virtudes de la humanidad comparten una misma tonalidad fundamental: suspensión, contención, reserva... Es el sentido oriental de la vergüenza. Más que una virtud entre las demás, se trata del principio que las sostiene a todas o, mejor, las contiene en su naturaleza, que impide que se alteren por exageración; demasiada generosidad se convierte en una prodigalidad irresponsable, la sinceridad hiperbólica se convierte en desbordamiento impúdico, la deferencia excesiva se convierte en formalismo hipócrita, etc.

La vergüenza hace que cada fuerza ética mantenga su propia esencia y se evite así un desbocamiento contraproducente, una ostentación inútil. Cada una de nuestras conductas ha de mantenerse ligera y perpetuamente por debajo de sus capacidades para tener siempre en reserva un poco de energía moral (de la misma manera que contenemos el vigor y la cólera para una distribución óptima). La vergüenza es un principio de economía ética. Es el bajo continuo de la moral. A base de crear un límite, esta evita un aluvión, la transgresión, el desorden. Por ejemplo: Confucio asegura que «el sabio siempre hace más de lo que dice».[118] Este invierte más energía en la acción concreta que en su publicidad verbal, de manera que evita regodearse en declaraciones altisonantes que solo son una cortina de humo. Así pues, «su conducta está por encima de sus preceptos».[119]

Presumir de sí mismo supone una caída moral. Esa vanagloria abre el reino ilimitado de las sombras: vanidades, quimeras, desconexión entre decir y hacer, entre principios y conductas. El sabio sitúa el resorte bien ajustado de la vergüenza en medio de sus virtudes para que estas adopten su propia medida. No obstante, el privilegio ético de la reserva en el pensamiento oriental no dibuja ninguna zona de intimidad y secreto. Se trata más bien de elegir entre dos exterioridades: la exterioridad falsa y superficial de la fanfarronería y la jactancia, y la exterioridad muda, eficaz y llena de acción concreta y realizada. La vergüenza nos hace actuar en lugar de jactarnos de actuar. Nos permite ser

realmente justos, deferentes, sinceros, etc., en lugar de agotarnos anunciando que lo somos.

Lo que decía Confucio con el léxico de la reserva lo retomará Platón con el del miedo. Son dos estilos distintos, pero en ambos la vergüenza sirve para *contener*. Respecto a la vía platónica, propongo dos imágenes y dos enunciados.

En *Protágoras*, se expone el mito de la fundación de la política. El ser humano, que de manera natural estaba desvalido, recibió de Prometeo el don del fuego para poder afrontar las inclemencias de la naturaleza. Sin embargo, enseguida surgió un segundo desafío: sobrevivir a las desavenencias internas que amenazaban con condenar a la humanidad a peleas interminables y mortales. Con tal de poner remedio a esa situación e impedir la extinción de la especie, Zeus ordenó a Hermes que distribuyera entre todas las personas la vergüenza (*aidōs*) y la justicia (*dikē*).[120]

En el discurso sobre el amor que pronuncia Fedro en *El banquete*, este imagina un ejército perfecto.[121] Platón escribe que, si se quiere crear una falange invencible, se debe formar con amantes a los cuales hay que invitar a luchar juntos. Estos se lanzarán al combate con gran valor, puesto que al estar bajo la mirada de su amado les dará vergüenza mostrar la menor señal de cobardía. Mientras expone esta fantasía marcial, Platón hace que Fedro afirme: «¿Y qué es esto que digo [el principio rector del hombre de bien]? La vergüenza (*aiskhunē*) ante las feas acciones y el deseo de honor (*philotimia*) por lo que es noble» (178c-d).

En un diálogo de juventud, *Cármides*, se puede leer: «Lo que nos produce vergüenza (*aiskhunesthai*) es la sabiduría (*sōphrosunē*)». Y en el último diálogo de vejez, *Las leyes*: «Y muchas veces tememos la opinión de la gente cuando creemos que vamos a ser tachados de malos si hacemos o decimos algo que no está bien. Y ciertamente es a este temor al que nosotros, y creo que todos, llamamos vergüenza (*aiskhunē*)» (647a).(8)

Platón le atribuye muchas funciones a la vergüenza: hacer posible la convivencia (*Protágoras*), resumir la sabiduría (*Cármides*), infundir valor (*El banquete*), etc. Esta se presenta

como una cierta aprensión, pero no es el mismo miedo que nos invade ante un peligro real. Se trata más bien de un temor ante aquello que podría alterar nuestra imagen pública. Si hago esto o lo otro, ¿qué dirán de mí? Ese temor no proviene de la cobardía a pesar de que, al igual que esta, inhibe e impide. Es predictivo. Por ello la vergüenza ética siempre se conjuga en condicional: no, me niego, *me daría demasiada vergüenza si…* Vergüenza-fobia, vergüenza de la vergüenza; me lo imagino de antemano para no sufrir la herida real. Me represento el descrédito que supondría cierta decisión, la infamia que representaría ese acto, y esa imagen me afecta. Nos proyectamos de manera fantasmal bajo la mirada de los demás, y desde esa proyección levantamos una barrera moral.

Esas éticas de la vergüenza se han visto en gran medida desacreditadas en favor de las morales de la culpa. A continuación recojo tres acusaciones habituales.

La primera, ya mencionada, consiste en condenar la vertiente conformista de ese apego a la opinión de los demás; el «bien» está estrictamente definido por lo socialmente validado. Por lo tanto, el ejercicio de la virtud se confunde con el respeto de las convenciones. Nos contenemos de matar al vecino por la misma razón por la que dudamos en taparnos con la mano al estornudar en público en lugar de con un pañuelo: eso no se hace.

La segunda acusación consiste en denunciar la vertiente estetizante. El experimento mental (¿cómo me mirarían si…?) que rige la elección moral significa que el *espectáculo* que podría ofrecer hace las veces de norma (la vergüenza, según Platón, está relacionada con una acción vil, antiestética, y el orgullo, con las acciones bellas).[122] Ahora bien, ¿en la moral se trata de dar una buena imagen y ser admirado, de ceder ante los cánones estéticos? ¿Seremos virtuosos por narcisismo, por dandismo?

La última acusación se insiere en la pedagogía de la humillación, que es fácilmente extraíble de esta vergüenza ética. Eso es así porque, después de todo, resulta lógico pensar que los castigos públicos bien organizados,

memorables, permitirán injertos exitosos de vergüenza; tanto para el autor, que asociará su acto malvado con una terrible humillación, como para los espectadores, que no tendrán ganas de correr la misma suerte. Tales prácticas «pedagógicas» han sido objeto de relatos espeluznantes, desde Karl Philipp Moritz (*Anton Reiser*, 1785)[123] hasta Thomas Bernhard (*El origen*, 1975),[124] pasando por Balzac (*Louis Lambert*, 1832). Esas novelas iniciáticas muestran siempre que dichas degradaciones simbólicas, percibidas enseguida como gratuitas, injustas e inútilmente crueles, lejos de «moralizar» de manera provechosa acaban insensibilizando a las víctimas, a la vez que inspiran placer en los espectadores mediante el sufrimiento ajeno. Nunca se ha conseguido virtud a través de la humillación.

Entonces ¿debemos dejar que estas éticas de la vergüenza caigan en el olvido de la historia? No obstante, continúan habitando en nuestro adjetivo «desvergonzado», no dejamos de añorarlas en secreto cuando nos lamentamos de que «¡la gente ya no tiene vergüenza!».

Cabe destacar que las acusaciones mencionadas se basan en versiones decadentes, o como mínimo alteradas, de la ética griega. Para empezar, operan desde el dipolo interioridad/exterioridad, como si la culpa tuviese el privilegio de habitar en las profundidades del alma y la vergüenza solo pudiera asociarse con el deseo superficial de ser decoroso, de ceñirse a las reglas, de ser canónico. Olvidamos, por ejemplo, que mientras que el contrario de «culpable» es «inocente», el contrario de «avergonzado» es precisamente «desvergonzado» (el polo de positividad ética, por lo tanto, se encuentra en el primer término).

Ante todo, a dichas críticas se les escapa lo esencial de esas propuestas morales: la dinámica imaginativa y la llamada al testigo privilegiado. Me proyecto, me visualizo por adelantado, me anticipo. La imaginación está al mando, nutre el temor a parecer, llena el condicional con imágenes; *me daría demasiada vergüenza si*… Pero ¿delante de quién? No tiene por qué ser necesariamente delante de la sociedad en su totalidad o de la gente en general. Me imagino lo que *alguien*,

atónito, pensaría de mí; lo que diría *el otro*, decepcionado; introyecto la mirada severa de un tercero. Todos son testigos cualificados, amigos queridos, personas relevantes. Solo cuenta la vergüenza que sentiríamos delante de aquellos que respetamos, que admiramos (una minoría electiva, no «todos los demás»). Aristóteles decía que la amistad es poco común («Ah, mis amigos, no hay amigos»),[125] que supone compartir valores, que permite a cada uno calibrar sus propias decisiones vitales disfrutando de encontrar en el amigo el respeto por los principios que uno se esfuerza en cultivar para sí mismo. Cuando tiene lugar el experimento imaginativo de la vergüenza, la pregunta que nos hacemos es: si me permito ese gesto o esa acción, ¿estoy preparado para soportar, aunque solo sea de manera proyectiva, el desprecio de mi mejor amigo, algo que de inmediato significaría despreciarme a mí mismo?

Alcibíades —un joven demasiado bello, demasiado ambicioso, demasiado efervescente— era fanfarrón y audaz. Era un político brillante, un soldado temerario que seducía a toda Atenas, que iba de triunfo en triunfo con cinismo, de conquista en conquista, de provocación en provocación, de compromiso en compromiso. Nada se le resistía, pero ante Sócrates temblaba de miedo.

> Solo ante él de entre todos los hombres he sentido lo que no se creería que hay en mí: el avergonzarme ante alguien. Yo me avergüenzo únicamente ante él, pues sé perfectamente que, si bien no puedo negarle que no se debe hacer lo que ordena, sin embargo, cuando me aparto de su lado, me dejo vencer por el honor que me dispensa la multitud. Por consiguiente, me escapo de él y huyo, y cada vez que le veo me avergüenzo de lo que he reconocido.[126]

La vergüenza ética es un autoafecto que se nutre de experimentos mentales sostenidos por la imaginación. No se trata de una emoción —entendida como una pasión triste que me sumerge, me traspasa, me abruma— ni de una virtud —entendida como una disposición moral activa que dirijo ayudándome de experiencias vividas—. El *aidōs* es un autoafecto; lo alimento en mí a través de ejercicios regulares, lo nutro con experimentos mentales repetidos para estructurar una relación ética conmigo mismo.

EL AVERGONZAMIENTO FILOSÓFICO

¿Hasta qué punto la vergüenza que regula nuestra relación con el bien podría también regular nuestra relación con la verdad? Sería necesario darle un giro: mientras que el sabio invita a «avergonzarse» a sí mismo mediante proyecciones imaginarias (el *aidōs* entendido como una vertebración ética del sabio, un ejercicio mental), en cambio el filósofo pretende más bien «avergonzar» a otro, provocando a su discípulo, a su interlocutor, etc.

En sus homilías el papa Francisco ha hablado en varias ocasiones de aquello que llama «la gracia de la vergüenza». [127] Qué extraña expresión, ya que nos gusta ver en la vergüenza muchas tristezas injustas, casi una plaga psíquica, un veneno mental. Por ello convertirlo en una gracia, en un don divino, salvo si se supone la existencia de un Dios cruel, es algo que parece un poco fuerte. El contexto de dicha expresión aclara su sentido: la confesión, el examen interior. Este último requiere lucidez, sinceridad y sobre todo una ausencia total de complacencia. Es preferible mantenerse a distancia de ciertos pliegues tenebrosos de la propia conciencia (motivaciones espantosas, deseos abyectos, recuerdos poco gloriosos) para evitar la vergüenza, sobre todo cuando se trata de hacer partícipes a los demás. No obstante, esta huida nos mantiene prisioneros de nuestra propia rutina.

Antaño los guías espirituales cristianos insistían en la importancia decisiva de las señales de vergüenza que precedían a una confesión dolorosa. Era a eso a lo que había que prestar atención, promover esa eclosión de la verdad anunciada por una cierta confusión (*erubescentia*), por silencios cargados.[128] La vergüenza siempre es ambigua. En efecto, contiene dos penurias distintas: el miedo antes de decirlo y el dolor en el momento de hablar. Se encuentra en ambas laderas de las verdades malditas: es lo que retiene de

pronunciarlas (fuerza de inhibición) y es el estado en el que se encuentra sumido quien las pronuncia (exposición dolorosa). Pedirle a Dios la vergüenza como una gracia (¡Señor, haz que sienta vergüenza!) es ir todavía más lejos. Cabe decir que se necesita fuerza para llegar hasta el final de la vergüenza, y que esta travesía tormentosa, si es sin concesión, será purificante. Elegir afrontarla vale como decisión de transformación interior. Sin embargo, si la vergüenza puede considerarse una gracia es esencialmente porque resulta arduo extirpar de uno mismo toda forma de complacencia. No sentimos la necesidad de confesar aquello de lo que no nos avergonzamos, puesto que en realidad ya hemos llegado a un acuerdo con nuestra conciencia mediante excusas. Es en este punto cuando es necesaria una ayuda externa, puesto que estamos demasiado dispuestos a minimizarlo («Ah no, no es tan grave»). Una vergüenza propiamente divina, purificadora, permite que resulte vergonzoso aquello que yo podría relegar a la categoría de nimiedades, y me sitúa en el camino de una transformación espiritual.

De una forma más laica pero igual de insistente, Freud le soltó a Theodor Reik, quien durante una sesión confesó que se estaba absteniendo de decir lo que le pasaba por la cabeza en ese momento por vergüenza: «Ten vergüenza, pero ¡dilo!». [129] Ya conocemos la «regla fundamental» de las sesiones de psicoanálisis: verbalizar las representaciones, imágenes y reflexiones que pueden surgir «espontáneamente», sin censurar las que podrían parecer demasiado descabelladas o inapropiadas. En esos casos la vergüenza es más bien un buen indicio. Sentir un rubor cuando hablamos indica que nos aproximamos a un yo oculto, que se están tocando verdades prohibidas; nos estamos quemando.

Mucho antes de la «regla fundamental» del psicoanálisis, antes aun del examen interior cristiano, la filosofía, en el momento de su invención socrática, ya había tejido lazos sólidos entre la sinceridad y la vergüenza, proponiendo un modelo único, irreductible, de la vergüenza catártica. Por supuesto, en los diálogos platónicos se encuentran algunos

fragmentos en los que la vergüenza se considerará clásicamente como un obstáculo para la búsqueda seria de la verdad. No se debe olvidar la dimensión pública de las justas socráticas: la presencia de «espectadores» obliga al interlocutor de Sócrates a abstenerse de expresar las convicciones que hoy en día llamaríamos «políticamente incorrectas», y prefiere atenerse a generalidades vagas, consensuales, para no ofender. Es lo que ocurre en *Gorgias* con los dos primeros sofistas (Polo y Gorgias) que responden a Sócrates, el cual querría definir con ellos la retórica. No se atreven a llegar al fondo de lo que piensan y asumir la idea de que, después de todo, un buen retórico puede (debe) carecer por completo de moral y mostrarse dispuesto a defender tanto la verdad como la mentira, lo innoble y lo sublime, siempre y cuando convenza. Cuando Calicles interviene para enunciar sin pudor que la retórica no es más que el arte de saber usar los recursos del lenguaje con fines de poder, Sócrates se maravilla por haber encontrado a un interlocutor a su altura. Tú, por lo menos —le dice—, no tienes vergüenza de decir lo que piensas, hablas con franqueza (*parrēsía*), no te preocupas por las convenciones sociales, no tienes falso pudor. Contigo por fin podré hablar. [130]

Pero eso no es sino el sentido débil de la vergüenza, entendida como contención convencional. En el marco del diálogo filosófico, es necesario con todas sus fuerzas interrogar «acerca de aquellas cuestiones sobre las que alguien cree que está diciendo algo sin decir nada».[131] A base de practicar la refutación (*elegkhein*: «conversar», «hacer objeciones», «corregir»), de presionarlo con preguntas, de acorralarlo, Sócrates obliga a su interlocutor a preguntarse *hasta qué punto piensa lo que piensa*, hasta qué punto sabe lo que sabe. La filosofía es poner a prueba. Demuéstrame que tus ideas son otra cosa que una recitación, que tus convicciones son otra cosa que un aluvión que tu familia o tus amigos han depositado y que tu juicio es otra cosa que un automatismo, que por el contrario *dimanan* de tu alma, que están enraizadas en tus propias razones.

Hostigando a sus compañeros de diálogo mediante extenuantes peticiones para que vuelvan a precisar aspectos,

Sócrates los conduce ineluctablemente a un punto de desnudez, de desamparo, en el que los interrogados se hunden en la vergüenza. Tras ser confrontados con sus propias contradicciones, atacados por sus propias palabras, al final «se irritan consigo mismos».[132] Es una primera señal; la rabia hacia uno mismo indica decepción. Y al cabo de poco llega la vergüenza, una vergüenza salvadora, purificadora; vergüenza porque su alma se halla desvestida a los ojos de todas y todos, deslucida sin los oropeles de verdades sociales o familiares, de los pseudosaberes de la escuela con los que se recubría e incluso se engalanaba. Entonces el alma se libera, se desprende del amasijo de opiniones recibidas, de convicciones fraudulentas. «Gracias a la refutación hacemos que sienta vergüenza de ella misma y la deslastramos de las opiniones que impedían conocerla. Se halla purificada».[133] Vergüenza catártica.

La función inicial de la filosofía es avergonzar. No obstante, no se trata nunca de denigrar la ignorancia (ese, en cambio, es el pecado de las situaciones escolares que avergüenzan, humillan, que son pueriles y peligrosas), puesto que esta representa casi una bendición; alma transparente, dúctil, que todavía no ha sido recubierta por el limo espeso de la *doxa*, que todavía no se ha ralentizado, entorpecida por el peso de las certezas de moda, que es lo bastante ligera y viva para inspeccionar su propio fondo inexplorado, extraer verdades originales.

Mediante una provocadora inversión, la filosofía defiende que se puede estar orgulloso de la propia ignorancia y avergonzarse de sus saberes.

Pliegue socrático: solo sé que no sé nada. Lo contrario de la verdad no es el error, sino una opinión recibida sin ser examinada. El verdadero enemigo son las convicciones automáticas. Sócrates ridiculiza las pretensiones de saber, las certezas de la conveniencia social. Y, si la filosofía avergüenza, eso significa que el alma, al verse atravesada por ella, se encuentra en verdad al descubierto, despojada, contrariada, expuesta por la pulverización de sus conocimientos superficiales. Sin embargo, ese ejercicio resulta arriesgado. Fue justamente por haber llevado a cabo esa práctica durante mucho tiempo y con demasiadas personas

por lo que Atenas condenó a muerte a Sócrates. Los políticos fatuos, los magistrados arrogantes y los artistas pretenciosos no soportaron que desnudaran de esa manera sus almas en público.

Detecto la existencia de una posteridad a ese acto de avergonzar socrático en Jacques Lacan cuando se dirige a los aspirantes, a los candidatos, a los futuros psicoanalistas que van a escucharlo para aprender de él lo que es el inconsciente, la transferencia, el síntoma, y a recoger tesis sobre lo simbólico y lo imaginario para capitalizarlas. Así que sí, los avergüenza. La experiencia de leer sus *Seminarios* es además, si uno es honesto consigo mismo, muy exasperante. Es como coger arena con las manos; sentimos cómo se cuelan los granos entre los dedos y enseguida nos encontramos, tras la lectura de algunas páginas, con las palmas desesperadamente vacías. Mediante la construcción imposible de sus frases —Lacan parece que susurre después de cada especie de tesis: «A menos que no sea al contrario», y llena así cada enunciado de conflictos que destruyen el sentido—, se estructura un gigantesco acto de avergonzar del cual solo salen indemnes (por desgracia son muchos) los arrogantes que peroran aire inspirado en fórmulas esotéricas, mientras que básicamente lo que dice es: si creéis que habéis entendido algo, estáis muy equivocados; y si yo sirvo de algo aquí es, en primer lugar, para despojaros de ese saber inconsistente que, además, ¡pretendéis extraer de mí! Nada sería peor que salir del seminario diciéndose: ya está, lo he entendido, he anotado la fórmula en mi libreta gris, ahora solo tengo que memorizarla para poder recitársela a otros. Y ahora que ya tengo una más, soy más sabio que ayer.

> Si […] hay para su presencia aquí […] razones poco menos que innobles, […] es porque, no demasiado, pero sí justo lo suficiente, llego a darles vergüenza.[134]

La vergüenza está para que cada uno y cada una se detenga al borde del dogma. Hay algo mucho más peligroso y nocivo que la ignorancia: creerse sabedor. Si la filosofía se entiende como el empeño de avergonzar, es porque impide (un poco) que nos hundamos en la necedad y la vulgaridad espiritual.

La banalidad del mal, ese creer-conocer que disfruta imponiendo a los demás, es la estúpida pretensión de saber mucho más y hallar en ello motivos de desprecio, la tentación de apoyarse altivamente en sus títulos para humillar a los demás.

La filosofía no tiene otra función, otra utilidad pública, que la de avergonzar a los terroristas de la verdad.

FUTURO COMPUESTO

Sobrevivir a algo extremo: al acoso, a una violación, a la tortura, al abuso sexual intrafamiliar, a los campos de la muerte. Regresar de allí y cargar con la vergüenza como estigma.

Los supervivientes importunan, preocupan, quizá porque perturban la digestión de los rollizos. Pero la verdadera vergüenza la sienten estos últimos.

Virginie Despentes escribió sobre ello con su incómoda provocación y su áspero lirismo: que una chica sobreviva a una violación siempre es sospechoso; después de todo debe de haber disfrutado *en algún momento*.[135] ¿Tanto se defendió? Los que no mueren al ser torturados deben de haber sido víctimas de la misma sospecha atroz, tal como indica Jean-Michel Chaumont en una investigación espeluznante sobre los supervivientes del Partido Comunista de Bélgica en 1945.[136] ¿Y si fue por malas razones? ¿Realmente se puede descartar que ese o esa, *puesto que todavía siguen aquí,* deban su salud al hecho de haber hablado?

Primo Levi describió cómo, tras ser liberados, los supervivientes de los campos de exterminio sintieron una vergüenza extraña, difusa, que tomaba la forma de una angustia sorda, de un malestar interminable. En un capítulo de *Los hundidos y los salvados*[137] muestra distintas facetas, que nos servirán de referencia: la vergüenza del *après-coup*, la del «¿Por qué yo?» y, por último, la vergüenza del mundo.

La liberación del campo de exterminio de Auschwitz por parte de las tropas soviéticas el 27 de enero de 1945 no representó para él, o en muy poca medida, un momento de júbilo intenso. Significaba el regreso de las inquietudes, la ansiedad: preguntarse qué habría sido de su familia, de sus seres queridos, informarse de la situación social y política de su país natal. ¿Qué ha sido de todo el mundo?, ¿dónde están?

Durante meses, años, los prisioneros de los campos de concentración vivieron sin familia ni patria. Solo tenían un cuerpo por conservar, reproducir, proteger del hambre, del frío y de los golpes que les asestaban, sostenerlo más allá del cansancio, retrasar desesperadamente el instante de una muerte ineludible, inminente, calculada. Ser liberado, organizar el regreso, significaba reencontrarse con los problemas de mujeres y hombres involucrados en la existencia, sentir de nuevo cómo sobre sus hombros pesaba la responsabilidad del mundo.

Para Primo Levi, la vergüenza del *après-coup* fue primero de todo el hecho de acordarse de las condiciones de vida de cuando era un prisionero. Los antiguos griegos distinguían la *zoē* y el *bíos*. El *bíos* es la existencia cualificada, estructurada por un reglamento, un medio, un estilo de vida, unas tareas, un horario. El objetivo es darle forma. La *zoē* es lo que incumbe a lo puramente biológico en nosotros, la reproducción celular, el área de inmanencia vital testaruda, la «vida desnuda».[138] La vida concentracionaria solo consiste en eso, en recuperar suficientes fuerzas para no morir. Se da un uso paradójico de un prefijo aumentativo que, sin embargo, no lo hace entrar en la categoría de los conceptos aumentados (como sí que es el caso en el superhombre de Nietzsche, el plustrabajo y la plusvalía de Marx y el superpoder y el supersaber de Foucault). El «sobre» es aquí un «infra», como en el verbo en francés *surnager*. *Surnager* es la acción que realiza alguien que nada (*nager*) para no ahogarse. Sobrevive el que vive lo suficiente para no morir.

En Auschwitz sobrevivir es un esfuerzo de cada instante que obliga a un egoísmo sórdido y salvador. Todo lo que implique respeto, compasión, consideración hacia el prójimo se convierte en algo peligroso, según Primo Levi. El código moral es un lujo no solamente inútil sino también nocivo, perjudicial. Lo ilustra con una intensidad atroz la provocación de Alain: «La moral está bien para los ricos».[139] La rabia por no morir se apodera de todo, induce una falta de vergüenza que no está basada en el desprecio del otro, sino en un egoísmo de supervivencia. La vergüenza ética, reguladora social, que se ha comentado anteriormente (*aidōs*) atañe a la vida, nunca a la supervivencia. Si bien la vergüenza es

ignorada por los siniestros cínicos, para quienes los cánones de la moralidad común son felpudos en los que limpiarse sus ambiciones —y piensan: la moral está bien para los pobres—, para el superviviente, en cambio, es un lujo peligroso. A posteriori, Primo Levi se pregunta: ¿cómo he podido comportarme así, haber actuado sin miramientos hasta tal punto, haber vivido como un animal hasta tal punto, dejando de lado las normas básicas llamadas de «humanidad»?; ¿qué han hecho conmigo mis torturadores? Se trata de una vergüenza retrospectiva.

La vergüenza de *après-coup* tiene un sentido clínico doloroso y preciso para los psicoanalistas. Un niño que haya sido víctima de tocamientos, de agresiones sexuales a una edad temprana, hechos que lo dejan aturdido, acaba articulando de forma tardía, en el momento de la pubertad, una significación sexual en gestos sufridos antaño en momentos de angustia, de estupefacción, de soledad, de incomprensión. Siente vergüenza *après-coup*. Mucho tiempo después percibe un malestar angustiante cuya raíz no entiende, a menos que reactualice las escenas traumatizantes.

La estructura de *après-coup* refleja la no linealidad del psiquismo. Solo un fenomenólogo, armado con una conciencia vertical de sus poderes constituyentes, puede distinguir fácilmente la retención (tengo recuerdos del pasado), la atención (me concentro en el presente) y la anticipación (tengo proyectos de futuro). La hipótesis del inconsciente supone para nuestra vida psíquica la existencia de pliegues, de reversibilidades, de remates. No sucede todo según una línea temporal ordenada por el desarrollo de secuencias sucesivas, de manera que el presente se vaya apilando progresivamente en el pasado mientras el futuro ofrece un depósito para nuevas representaciones que prometen agregarse a las antiguas.

El *après-coup* del traumatismo se conjuga en futuro compuesto («futuro anterior», en francés). *Habré sido* víctima de un abuso sexual intrafamiliar, *habré sido* violada. El registro del acontecimiento no se hace en el momento en el que ocurre, sino más tarde, cuando lo entiendo, cuando lo

articulo en un relato y le doy un sentido.

El futuro compuesto es el tiempo verbal de la realización desplazada (un pasado que acontece después, un futuro que se inscribe antes). Es el tiempo verbal, por ejemplo, de las promesas: «Mañana me comprometo, ya habré acabado este trabajo». Hoy digo que mañana es como si ya hubiese pasado, le presto a un acontecimiento que está por venir la solidez rocosa del pasado. Es también el tiempo verbal de la constatación retrospectiva, a veces desencantada, que devuelve a las sombras las veleidades anárquicas, los deseos alocados; finalmente solo habré logrado esto o lo otro. Es el lúcido tiempo verbal de la resignación superior en la oración. No hemos prestado suficiente atención a la construcción temporal de la plegaria cristiana. Presente: «Danos hoy nuestro pan de cada día» (recibir lo que se nos entrega). Pasado: «Perdona nuestras ofensas» (aceptar los errores ya cometidos). Futuro: «No nos dejes caer en la tentación» (prevención de los yerros venideros). No obstante, estas tres demandas penden del primer requerimiento: «Hágase tu voluntad». Es decir, haga lo que haga, *en definitiva habrá sido* como Él lo había decidido desde siempre. El futuro compuesto es el eco de Dios en nuestras sensibilidades temporales.

Lacan, en una famosa frase, lo convirtió en el tiempo del inconsciente por excelencia: es lo que «habrá sido»[140] (lo que significa haber intercambiado a Dios por el inconsciente). Para descifrar el enigma que esconden estas palabras, antes hay que entender que el inconsciente es aquello de lo que cada uno se avergüenza. En los primeros textos de Freud (primera tópica), la vergüenza es la palanca fundamental para la inhibición; es por ser vergonzosos por lo que se reprimen los deseos y se olvidan los acontecimientos.[141]

Ya hemos mencionado a Fedra,[142] «la hija de Minos y de Pasífae», hija de la luz que en la tragedia de Racine se mantiene escondida en sus aposentos, negándose a ver la luz del día; siente vergüenza, vergüenza de su deseo (amar perdidamente a su hijastro). Oh, no, no es la culpa. Nos sentimos culpables por aquello que hemos hecho, pero por el

deseo sentimos vergüenza; porque nos parece monstruoso, aberrante. No somos nosotros con nuestros valores, nuestras convicciones, no somos nosotros con todo aquello que hemos podido hacer y cumplir, y aun así, por debajo de toda acción, ese deseo nos traspasa, nos lleva, nos sobrepasa, nos define. ¿Quién soy para desear *eso*?

Vuelvo a Freud cuando afirmó que la conciencia no es solo un instrumento para una adaptación óptima a la realidad exterior. Es aquello que penosa y constantemente se agota haciendo que los deseos imposibles y los ardores insensatos se dobleguen ante las conveniencias sociales, las intransigencias morales, impidiendo el paso a los impulsos inapropiados. En lo que concierne a la vergüenza narcisista, se ha comentado más arriba[143] que era el estigma de una relación dolorosa con lo real, entendido como un muro implacable que rompe nuestras ambiciones desmesuradas, refuta nuestras capacidades ilusorias, quiebra nuestros sueños de omnipotencia. Se puede ir todavía más lejos. Si de verdad llamamos «realidad» a aquello que resiste y levanta un muro, hay que admitir que quizá lo que se rebela contra nosotros, más que lo real, son nuestros deseos insistentes, nuestros miedos antiguos, nuestros bloqueos enquistados. Son estos los que nos conducen a cometer los mismos errores desastrosos, a conocer las mismas personas, a sufrir los mismos fracasos.

La *realidad* de nuestras vidas, la que da vergüenza, yace en ese tumulto. A pesar de nuestra buena voluntad, nuestras resoluciones valientes, nuestra ambición de disciplina, lo que *vuelve a aparecer* es el inconsciente; una rutina implacable de nuestras vidas, lo que nos marca el destino. Más allá de mis baladronadas, de mis grandes declaraciones, las ambiciones que he expresado, en última instancia *habré logrado* esto, habré realizado aquello. Y lo que habrá actuado como una barrera no son (únicamente) la mala suerte, las relaciones fracasadas, las ocasiones desaprovechadas, sino mis frenos internos. En este sentido, es el inconsciente el que nos avergüenza, el que introduce ese desajuste entre lo que creo querer y lo que *a fin de cuentas quiero realmente*. Basta con que pensemos en los actos fallidos —y por lo tanto exitosos—, en la ansiedad que nos frena, en las patologías intempestivas. Y eso es lo que nos *marca nuestra historia*.

Aquello que llamamos nuestro «pasado» se divide en dos series de acontecimientos: los que se conjugan en pasado (simple, compuesto, etc.) y los que se conjugan en futuro compuesto. En pasado (ayer hice eso, comí aquello, vi a tal) se conjugan los acontecimientos anodinos, banales, monótonos, que dejan huellas con contornos precisos, pero que se borran rápidamente.

Y después está lo que nos marca; lo que perfora, sacude, desgarra el presente, lo que no se inscribe, o lo hace de malas maneras, en la continuidad de las tramas monótonas e irrumpe. Un encuentro, una palabra, una emoción o una lectura asustan, preocupan, despiertan una desazón inexplicable, un malestar indefinible. No domino el sentido de lo que me pasa porque me encuentro demasiado desarmado. O bien eso actúa como un eco de configuraciones psíquicas antiguas que permanecieron sin elaborar y que dejaron heridas imperecederas. En todos los casos se trata de acontecimientos cuyo sentido se mantuvo en suspenso, como si hubiesen pasado desapercibidos para los radares (captadores y transformadores) del lenguaje. No porque algo haya sucedido *antes* significa necesariamente que ha quedado atrás. Los secretos imposibles, las heridas ignotas, están a la espera de una configuración que está por venir, de una resolución, de una realización. Hacemos como si el psicoanálisis consistiese en decir: todo es fruto o resultado de los primeros años; el pasado determina vuestro futuro. Mientras que la lección es justamente la contraria y, por lo tanto, más enigmática: es vuestro futuro lo que determina el pasado, ese pasado que todavía no ha sido *realizado*.

En el fondo, aquello que se denomina «la cura» en psicoanálisis no está allí para hacer que resurjan recuerdos olvidados, como si se tratase de un simple acto de extracción. Se trata sobre todo de identificar esos fragmentos del pasado que hasta entonces solo existían bajo la forma de bloqueos somáticos, de errores repetidos, de conductas incomprensibles. Ciertamente, pasamos mucho tiempo intentando hacer realidad el futuro (cumplir sueños y promesas, etc.), pero lo que obstaculiza ese esfuerzo es no

haber «realizado el pasado» lo suficiente. Esta expresión solo se puede entender por completo si se acepta que existe una distinción entre lo real y la realidad. Lo real es el acontecimiento en bruto, opaco, incomprensible, sombrío, incomparable. Y lo real se convierte en realidad cuando se habla de ello, cuando se somete a distintos puntos de vista, cuando es elaborado, pasado una y otra vez entre las mallas del lenguaje. Solo se convierte en realidad mucho después de haber ocurrido. Así pues, de nuevo, futuro compuesto; el sentido del pasado se da a posteriori.

Nuestros primeros años están marcados por descubrimientos sorprendentes, desgarros espantosos, emociones asombrosas, heridas incontrolables. El niño, *infans* (que no tiene suficiente lenguaje para poner en perspectiva el mundo, convertirlo en algo mesurable, coherente, razonable), no para de verse traspasado por esos momentos de pura efracción que articulará mucho más tarde.

Vivir es conjugar el futuro compuesto de la propia infancia.

Vuelvo, tras un largo desvío, a la vergüenza de *après-coup* mencionada por Primo Levi. Surge a partir de los impactantes recuerdos de su vida en el campo de concentración. Pero ¿cómo he vivido, escribe, o más bien aceptado vivir? Menos que animales, supervivientes. Como se verá más adelante, la referencia al mundo de las bestias («Habíamos estado viviendo durante meses y años de aquella manera animal») [144] sirve sobre todo para tranquilizarse. De hecho, el superviviente no escapa a la humanidad, sino que más bien llega hasta *el fondo* de esta. Estupefacción retrospectiva por haber aceptado ese estado degradado, por haber llegado al punto de no sentir vergüenza, por haberse mostrado dispuesto a todo tipo de estratagemas injustas, a todo tipo de traiciones atroces con tal de comer, dormir, beber, calentarse. Ya nada contiene a nadie entonces, ya nadie contiene nada.

Tanto era así, según Primo Levi, que el suicidio era poco común en Auschwitz. No había el tiempo ni la energía, «había otras cosas en que pensar».[145] El suicidio, como decisión, se nutre de una angustia ante un mundo, una vida, desprovistos de sentido, una falta de futuro, una pérdida de

dignidad. Sin embargo, el superviviente no es ni siquiera aquel que solo da sentido y valor a las necesidades básicas de la vida. Dado su estado, ya se encuentra más allá de todo sentido articulable, de todo valor enunciable. Dicho desmoronamiento hace que el suicidio sea un lujo que el superviviente ni siquiera puede permitirse.

Antes afirmaba que el superviviente y el cínico son dos figuras opuestas del rebasamiento de la vergüenza ética. Habría que añadir los padres devotos, el enamorado transido. Con ello quiero decir que, cuando se trata de personas a las que amamos con locura, la vergüenza ya no nos retiene. En el momento en que está en juego su salud o su felicidad sacrificamos toda nuestra dignidad, toda nuestra dicha. Me viene a la mente *Rigoletto*, de Verdi (acto II, escena III). Para saber qué le ha pasado a su hija, el bufón acepta despojarse de su personaje sardónico y burlón. Frente a los señores de la corte, Rigoletto enseguida se inclina, hace reverencias, se rebaja ante los cortesanos más allá de toda vergüenza, se humilla para conseguir sustraerles dónde está su hija, secuestrada el día anterior. El cambio musical es impactante. Se pasa de la ira al lamento, del ataque («Cortigiani, vil razza dannata...») al pánico quejumbroso: «Miei signori, perdono, pietate». Rigoletto traspasa la línea de decencia del bufón, que debería mantenerse irónico y mordaz. Ya no le da vergüenza suplicar, dar lástima, hacer gestos de respeto. Se explaya en sus quejidos, llora, se revuelca en la humillación. Por su hija. El rebasamiento de la vergüenza es la prueba de que se ama locamente. «Pietà, pietà, signori». La vergüenza ya no cuenta cuando se trata de las personas que queremos.

La segunda raíz de la vergüenza del superviviente, según Primo Levi, reside en una pregunta terrible: ¿por qué yo? El fino hilo de la vida no se ha roto. Sigo vivo. Sigo vivo mientras que tantos otros que eran mejores que yo han muerto; aun cuando la regla de hierro de los campos es que sucumben ante todo los mansos, los generosos, los leales, mientras que los astutos, los egoístas y los cínicos siempre

encuentran la manera de vivir. ¿Es posible haber sobrevivido a los campos de la muerte por buenas razones? Por mi parte, escribe Primo Levi, simplemente tengo la sensación de haber tenido mucha suerte. Que yo sepa. Pero ¿de verdad se puede saber? La sospecha interior corroe:[146] ¿hasta qué punto no me he quedado con el sitio que le correspondía a otra persona *puesto que estoy vivo*?

Se ha dicho que la vergüenza siempre es una cuestión de sitios. No obstante, en este caso ya ni siquiera se trata de la preocupación por estar en el lugar correcto o equivocado, sino que lo que desespera es el sentimiento de habérselo quitado a otro. Tanto más cuando una vocecita murmura: pero, al fin y al cabo, ¿no es esa la ley oculta del mundo? Solo los peores sobreviven, pasan entre las gotas de ácido de la existencia. Asentados, instalados, herederos, beneficiarios, siempre han cogido el sitio de uno u otra. Una cortina de humo se agita, se proyecta —¡mérito, buena fortuna, talento personal, trabajo!—, para olvidar la vergonzosa verdad. Primo Levi la pone al descubierto recordando a Chajim, el relojero de Cracovia, y a Szabo, el campesino taciturno.[147] Todos muertos. Es insoportable.

Atrapado en esta dolorosa radicalidad, en la angustia que produce la pregunta «¿por qué yo?», el propio testimonio del superviviente se vuelve turbio. El verdadero testigo, el que soportó la verdad última de la violencia, nunca regresó. Se ha callado definitivamente. Se podría objetar que la dignidad y la autenticidad del testigo residen en el hecho de haber estado *presente*, de haber visto con sus propios ojos y poder hablar en primera persona. Sin embargo, cuando se trata de haber experimentado la violencia extrema, solo pueden dar testimonio del horror aquellas que fueron gaseadas para después ser quemadas en hornos, aquellos que murieron de agotamiento o a causa de las palizas.

> Lo repito, no somos nosotros, los sobrevivientes, los verdaderos testigos.[148]

Primo Levi acepta hablar desde esa indignidad: me presento aquí ante vosotros para dar testimonio de que no se vuelve con vida de lo que he pasado. Paradoja imposible e hiriente.

El hiato precipita de nuevo la vergüenza.

No obstante, ¿por qué no se habla aquí de culpa?[149] ¿No debería decirse más bien que el superviviente *se siente culpable* de no haber muerto con los demás y vive esta excepción como una *falta*, como una traición? Solo que una vez más es una cuestión de sitios; el superviviente ya no siente que tenga un lugar en el mundo de los vivos. Está «de más» en la existencia, supernumeraria, perseguido por un pensamiento que dice: «Tendría que haberme quedado, morir como los demás». No estoy en el sitio que me corresponde, ya no tengo sitio, o, mejor dicho, desde siempre se me había designado un lugar en esos campos que hicieron de la muerte una norma monótona, una producción en masa. Era el sitio de un cadáver por quemar.

El superviviente sobrevive a las pérdidas; las de la inocencia, de la ignorancia, de la ligereza, de la confianza. Llegados a ese punto ni siquiera logra sentirse definitivamente salvado. De hecho, no debería estar aquí, viviendo con los demás en la banalidad de los días. Debería haberse unido desde hace tiempo a la cohorte de las tinieblas. Está de prestado y se siente *fuera de lugar* en la vida. Es lo que Imre Kertész, prisionero en Auschwitz cuando tenía catorce años, llama «vivir la vergüenza de la vida».[150]

En el primer capítulo de *La tregua*, Primo Levi da la clave para entender el título de su novela evocando un sueño recurrente. Se encuentra sentado a su escritorio, o de paseo con sus amigos, rodeado de los suyos. De pronto siente sobre los hombros el peso de una amenaza sorda, y luego todo a su alrededor se deshace como un decorado que se derrumba. La ansiedad aumenta:

> Y precisamente sé lo que ello quiere decir, y también sé que lo he sabido siempre: estoy otra vez en el Lager [el campo], y nada de lo que había fuera del Lager era verdad. El resto era una vacación breve, un engaño de los sentidos, un sueño: la familia, la naturaleza, las flores, la casa.[151]

Todo eso, la vida, los amigos, el trabajo, era un intermedio, una burbuja un tanto alegre. Al fin Primo Levi ya no siente vergüenza, todo vuelve a ser *normal*, la pesadilla vuelve a empezar.

VERGÜENZAS INTERSECCIONALES

En la literatura filosófica de la vergüenza existe un texto imperdible: el fragmento de Sartre en *El ser y la nada* sobre el hombre que escuchaba a través de las puertas. Es un fragmento destinado a explicar la génesis de la consciencia de sí mismo desde la mirada de otro. La idea es que la vergüenza empieza con el sentimiento de ser visto, mirado, atravesado, solidificado, objetivado. Solo, de mí hacia mí, no siento vergüenza, me permito comportamientos groseros: ir desaliñado, sorberse la nariz, atiborrarse de modo vulgar. Sin pudor. El otro será «mi caída original».[152]

La escena es la siguiente: bajo rellano a rellano por la escalera de mi edificio y, en una de las plantas, la tentación es demasiado fuerte. Hago una parada, pego un ojo al agujero de la cerradura y la oreja a la puerta. ¿Por envidia?, ¿por vicio?, ¿por interés? ¿He oído gritos o sueño con vislumbrar una silueta?

Durante todo ese tiempo, con el ojo bien abierto, no soy otra cosa que el espectáculo que me fascina allí detrás.

«Pero he aquí que he oído pasos por el corredor». ¿Un crujido del parquet? ¡Hay alguien! Me sobresalto, mi cuerpo trastabilla. Bochorno ansioso, rubor angustiado, vergüenza; ¿qué van a pensar de mí?

Y ahí está, de pronto el «yo» existe, precipitado por el otro. La presencia de otro, aunque solo sea *supuesta*, hace que exista un *yo*. Un yo, obviamente, en la mirada de los demás, un yo petrificado por su juicio (¿pero vamos a llamarle «yo» a un estado fantasioso, a variaciones de las emociones?). He sido cualificado, ya no soy únicamente un ojo atrapado por una escena, me he convertido en *alguien, alguien que es*… ¿perverso?, ¿celoso?, ¿vicioso? Me paseo por las charlas del vecindario, ya no me pertenezco. Se va a decir que…, contarán que *yo*… Era una atención vacía, tensa, fragmentada

hacia un no sé qué detrás de la puerta, y me he convertido en el voyerista del inmueble. Me avergüenzo, luego existo.

El texto de Sartre transmite algo esencial. No se trata de hablar sobre cómo nace la vergüenza, sino sobre cómo la vergüenza nos hace nacer. Por supuesto, está el primer nacimiento del cual nada puede ser contemporáneo; la extracción de un pequeño cuerpo de la bolsa uterina, el trauma inicial cuyo único rastro tangible que nos queda es una fecha en los documentos de identidad y el conmovido relato de los progenitores. El verdadero nacimiento viene después. Sartre escribió «caída original» para referirse a la objetividad solidificada de un dato, a la pálida necesidad de una etiqueta. La toma de consciencia del «yo» solo existe a partir de la de otro que me encierra en un «yo» estereotipado.

Lo que Sartre describe en términos de una ontología fundamental, los estudios interseccionales e incluso innumerables testimonios en primera persona de mujeres, obreros y personas racializadas lo establecen con una dolorosa modificación: en este caso, se trata de una consciencia no tanto proyectada sobre una superficie de objetividad sino *reducida* (a clichés, a una pura instrumentalización, etc.), *alienada* en una inferioridad irrevocable, *discriminada* en los márgenes de la insignificancia, *estigmatizada* también en el escándalo de una diferencia aislante (una discapacidad, el alcohol, etc.). Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*, Simone Weil en su *Ensayos sobre la condición obrera*, Annie Ernaux en *Una mujer* o *El lugar*, todos ellos materializan, ultiman y completan a Sartre.

Pasamos del hombre joven, al que descubren en un inmueble haussmaniano mientras escucha a través de las puertas, a las humillaciones cotidianas y la marginalización insultante hacia el racializado, el proletario y la mujer, sostenidas por las instituciones, los dispositivos y los sistemas.

De hecho, he ido demasiado rápido cuando, en un primer análisis, he indicado con respecto al desprecio social que la vergüenza no era un efecto automático de las humillaciones, que suponía una repetición interior que podía constituir una

validación del sistema opresor. He señalado que el desprecio social invitaba de manera insidiosa a un giro depresivo (el pobre termina creyéndose responsable de su situación social: falta de ambición, holgazanería, etc.) o que la estructura falócrata trabajaba para convertir a la víctima en la culpable; la mujer, agredida sexualmente, rebajada de forma continuada a nivel social, acaba considerando que ha provocado, o al menos permitido, la agresión, o incluso que debería sentirse satisfecha con lo que un sistema misógino le concede.

No obstante, he ignorado la mecánica de los grandes dispositivos creadores de vergüenza: el ambiente de las fábricas donde reina un capataz sádico, la atmósfera de las oficinas con sus jefes, la escuela, los mecanismos de selección, los sistemas coloniales. A fuerza de humillaciones, de rebajamientos, fabrican por repetición, insistencia y sistematicidad una vergüenza de la cual resulta difícil deshacerse porque acaba sosteniendo y estructurando la conciencia de uno mismo. Son tres los pilares que soportan dichos dispositivos creadores de vergüenza. Tan solo los menciono, pero se podría dedicar un libro a cada uno de ellos.

En primer lugar, un proceso de inferiorización, sostenido por un sistema de distribución de poderes y riquezas, por instituciones públicas como la escuela o la justicia, a veces incluso por una «ciencia» (de la desigualdad de las razas, de los sexos, de las clases) imaginaria, pero que sostiene la mirada superior e infantilizadora del «dominador». Dicho rebajamiento constante provoca en el otro una rabia sorda y continua que las novelas de Richard Wright transmiten con una intensidad única,[153] y un malestar imposible de exteriorizar puesto que la sanción sería inmediata y terrible. Se reciben aluviones continuos de depreciaciones, de desvalorizaciones. La acumulación en un día de miradas despectivas, la denigración continua, todos esos microjuicios acaban formando una costra que recubre el alma. Esta ya solo se repone dividida entre la palidez gris de la vergüenza y los estallidos de ira por salir.

En un hermoso libro de entrevistas, Pierre Bergounioux muestra que la escuela republicana (ha pasado décadas

enseñando literatura francesa en colegios de los suburbios de París), a pesar de sus pretensiones declaradas, es un aparato que profundiza el sentimiento de indignidad en los más débiles.

> Cualquiera que pase a sexto, con once años, sin estar familiarizado con los valores y las costumbres de la escuela está condenado a que le notifiquen cada día, varias veces, su insuficiencia, su mediocridad. [154]

Al final del camino se encuentra la pasivación. Se les da a los dominados el mínimo posible de iniciativa, se les niegan los puestos de decisión a las mujeres. En el mejor de los casos son autómatas, sumisas. Las obreras son variables de ajuste; las trabajadoras, peones que otros mueven y luego desechos de los que deshacerse, naderías que ignoramos.

Marx explica en *El capital* cómo el capitalismo industrial hace que todo se convierta de manera generalizada en mercancía a partir de una matriz inicial: mi fuerza de trabajo ya no es una fuente creadora de valores, sino un producto que se intercambia, que vendo al mejor postor. A partir de eso, todo se vuelve comercializable, monetizable. El capitalismo financiero va todavía más lejos y promueve el hecho de convertir en desechos; ni siquiera es necesario explotar a los trabajadores para obtener beneficios, sino que basta con despedirlos; eso hace que la actividad del grupo aumente automáticamente. Pienso en las obreras de Daewoo en el relato de François Bon, en esos destinos cínicamente forjados a base de sobras, detritos, residuos para complacer a los accionistas.[155] Sentimos vergüenza por ser tratados como un objeto usable, una mercancía explotable; después como desechos, virutas, restos destinados al desguace, y finalmente como nada. El responsable o persona con poder de decisión entra en un despacho en el que pronto se celebrará una reunión y donde se afana una «empleada de la limpieza» y masculla: «Caray, *aquí no hay nadie*...». A modo de lección simple y masiva de su experiencia proletaria (troqueladora en Alsthom, fresadora en Renault), Simone Weil recuerda lo siguiente:

> La humanidad se divide en dos categorías: la de los que cuentan para

> algo y la de los que no cuentan para nada. Cuando se forma parte de la segunda, se llega a encontrar natural el no contar para nada, lo cual no significa que no se sufra.[156]

El segundo mecanismo es la reducción a estereotipos. No se trata exactamente de menoscabar, sino de fijar al otro en fórmulas ya hechas, imposibles de desengrasar. Lo que en ciencias sociales se llama «esencialismo» o «naturalismo» es la reasignación perpetua a clichés. James Baldwin recuerda:

> Sentía vergüenza de la vida en la iglesia, vergüenza de mi padre, vergüenza del blues, vergüenza del jazz, y por supuesto vergüenza de la sandía. Todos esos eran los estereotipos que este país les imponía a los negros: que todos comemos sandía y que nos pasamos el tiempo sin hacer nada, cantando blues y todo lo demás.[157]

Esta reducción se aclimata bajo la buena conciencia del antirracista cuando, al encontrarse con un afroamericano, asegura que le gusta el jazz o cuando elogia el budismo zen en presencia de asiáticos. El racializado, antes incluso de pronunciar palabra, se ve encerrado en unos gustos que se le prestan, encadenado en el estilo de vida que se imagina para él. Y todavía debería darle las gracias al individuo tolerante, enamorado de lo exótico, por amar las diferentes culturas, como si acabar con el racismo consistiera simplemente en invertir el valor de los clichés. Sin embargo, es el estereotipo en sí lo que humilla; las posibilidades quedan limitadas de manera autoritaria: la mujer solo puede querer a sus hijos y su hogar, el obrero solo puede ser alguien sin ambiciones e irresponsable. En su estudio sobre las fábricas Cockerill,[158] Cédric Lomba muestra cómo los directivos de la empresa tienen una visión limitada, estereotipada, de los obreros; los consideran detractores de la modernidad («no quieren cambiar»), holgazanes («huelgas de trabajo por tonterías»), etc. La función del cliché es sobre todo la de protegernos de conocer a la otra persona. Es preferible ocultar al otro detrás de modelos que nos permitan escondernos a nosotros mismos nuestra monstruosidad. Si son vagos, entonces no los estamos explotando; si son seres inferiores, entonces no los estamos rebajando.

Último mecanismo: la estigmatización. En este caso ya no

se trata de la sobreimposición de un estereotipo salido directamente del imaginario neurótico de los dominantes, sino de la simple introducción, un tanto insistente, de una diferencia, una variación, que de inmediato supone menospreciar y excluir a quien se le ha detectado tal desemejanza. Basta con poco: una mirada ladeada que calibra la calidad de una chaqueta, una ligera sonrisa al oír un deje de acento, una disparidad en la manera de dirigirse al otro. Todo eso *desplaza*, hace sentir al otro que ha sido *descubierto* aun cuando no se estaba escondiendo. Tanto si el otro sobreactúa la simpatía (no, yo no soy racista, adoro a los pobres, etc.) como si expresa abiertamente su desprecio, el resultado es el mismo: siento que *quedo mal*. «Quedar mal» es sentirse a la vez llamativo y desplazado. Llamativo en el sentido de ser visiblemente estridente. Desplazado en el sentido de no estar en el lugar que corresponde. En el cruce entre ambos es donde aparece la vergüenza.

La estigmatización no necesita un gran dispositivo de humillación para funcionar. Basta, por ejemplo, con la pregunta chorreante de amabilidad atroz: «Y tú, ¿de dónde eres?». Sobre ello se deben leer los testimonios convergentes de tres mujeres, Christiane Taubira,[159] Isabelle Boni-Claverie[160] y Tania de Montaigne.[161] Para la persona que hace la pregunta «¿de dónde eres?», esta significa: mira, no soy racista, incluso siento un interés inmenso por las raíces exóticas del prójimo, tengo una mente muy abierta. Entonces viene la respuesta: de Valle del Oise, o de Auvernia… Y, sin falta, el comentario mordaz: «Ya, sí, por supuesto, pero me refiero a *antes*…». ¿Antes de qué exactamente? Son este tipo de réplicas las que desplazan y marginan; se hace sentir al otro que aquí no hay otro sitio que aquel que, con toda mi generosidad, le concedo. Me dirán que exagero, o, mejor dicho, que al fin y al cabo no son más que desaciertos, remanentes de automatismos atávicos destinados a desaparecer en nuestra época sin castas y mucho más «tolerante» —lo atroz de la tolerancia es esta aceptación con reservas, ese sí que dice que no; lo verdaderamente contrario a la tolerancia es el amor— y abierta a la diversidad…

Cabe recordar la tesis que Marx defiende en *Sobre la cuestión judía*. No porque un Estado ya no reconozca

oficialmente ninguna religión eso significa que se han acabado todas las creencias. El fin de las religiones de Estado significa más bien la entrada en la era de las religiosidades, esto es, creencias diluidas, dogmas intrincados, fes asociativas, pero siempre mundos ocultos, transcendencias habitadas y posibilidades de control. Solo una «transformación social», según Marx, podría acarrear el fin de las religiones. De la misma manera (*mutadis mutandis*, por supuesto), la abolición de la esclavitud, el fin de los imperios coloniales o la derogación de las leyes racistas nunca han significado el fin del racismo ni su lenta desaparición planificada, sino su tránsito a un estado gaseoso. Se ha pasado de humillaciones públicas legales, atroces, puntuales, espectaculares, al reino indefinido y pérfido de las vergüenzas difusas, provocadas por crispaciones de labios, fruncimientos del ceño, cambios de tono según el interlocutor (y más seriamente todavía por la hipocresía de los dispositivos de selección y evaluación).

Los tres enunciados principales («No vales nada», «Eres un cliché», «Este no es tu sitio») definen el volumen de una vergüenza como afecto continuo, irreductible, en su régimen de existencia, tanto en el desamparo que provoca la quemazón de una mirada (experiencia puntual de un bochorno cruel y público durante la cual *querríamos desaparecer*) como en el autoafecto ético (*aidōs*) que nunca es más que un miedo controlado, provocado, una prevención de la vergüenza. La vergüenza interseccional es un estado de la conciencia, una condición de vida, una manera de profundizar la distancia entre *sí mismo y sí mismo*, puesto que, efectivamente, la alienación penetra más que los estilos de vida (consumo, etc.) o la relación con los demás (socialización, etc.). Esta lleva a no poder relacionarse consigo mismo de otra manera que no sea a través de la claridad lívida de la vergüenza: siento que no valgo nada, necesariamente como un cliché y nunca en mi lugar.

La genialidad de los textos de Fanon, de Baldwin e incluso de aquellos más lejanos de W. E. B. Du Bois fue describir la lógica racista a una escala constitutiva, la de la consciencia de

uno mismo. Me descubro negro, escribe Fanon, en la mirada de los blancos («La experiencia vivida por el Negro»).[162] Antes simplemente era una mujer o un hombre ávido de vida y de encuentros. Pero de pronto me doy cuenta de que este cuerpo, que me mantiene vivo, me hace presente a ojos de los demás, me mantiene ante la apertura al mundo, supone un *problema* para algunos (precisamente, los que me dominan socialmente y poseen poderes y privilegios). El blanco no me percibe en la oscilación banal: benevolencia o neutralidad. Me mira, incluso de manera fugaz, como si fuese un problema («el hecho de ser un problema es una experiencia extraña»),[163] y con ello me arranca de la inocencia y la transparencia primeras de la relación consigo mismo, me hace prisionero de su delirio de blanco.

Sin embargo, advierte Baldwin, si bien lo negro es una invención de lo blanco, lo blanco no es una invención de lo negro, una atribución a la inversa. No existe reversibilidad ni reciprocidad puesto que «Blanco es una metáfora del poder, una mera forma de describir el Chase Manhattan Bank».[164]

Esa nube de la que habla Baldwin «que se alzaba entre ellos [sus hermanos negros] y el sol, entre ellos y el amor y la vida y el poder, entre ellos y lo que ellos querían»,[165] ese obstáculo, esa barrera, es mi propio yo cuando es producido por el delirio de otro. Me percibí negra, morena (es decir, diferente e inferior al mismo tiempo), en una «imaginación blanca» (pero también muy masculina, burguesa) que me ha ocupado el alma como lo haría un ejército de ocupación. La vergüenza se debe al hecho de ser consciente de uno mismo únicamente a través de ese límite hacia uno mismo (en sus sueños, en sus capacidades) impuesto por otro. Los obstáculos contra mi dignidad, las represas erigidas ante mis sueños, las barreras contra mis capacidades se han convertido, de mí hacia mí, en ese rasgo duro, cortante y espeso que me retiene y finalmente me define. A fin de cuentas, solo estoy impedido por mí mismo, ese yo mismo que es el corte, la astilla dolorosa del otro.

> La vergüenza, la vergüenza y el desprecio de mí mismo. La náusea. Cuando me aman, me dicen que es a pesar de mi color. Cuando me detestan me dicen que no es a causa de mi color… Aquí o allá soy

prisionero del círculo infernal.[166]

VERGÜENZAS SISTÉMICAS

Tercera y última figura en el capítulo de Primo Levi: «la vergüenza de ser un hombre»,[167] e incluso la «vergüenza del mundo».

> Hay otra vergüenza más grande aún, la vergüenza del mundo.[168]

Después de todo, este mundo tal y como va, o como divaga más bien, es el mío; estoy atado a él, resulta imposible aspirar a una neutralidad que me aislaría, me separaría de este hasta la insensibilidad. Retomo algunos fragmentos del poema de John Donne (1624):(9)

> Ningún hombre es una isla
> Cada hombre es un pedazo del continente
> La muerte de cualquier hombre me disminuye
> Nunca mandes a nadie preguntar por quién doblan las campanas, pues doblan por ti.

Principio de solidaridad. No es que deba sentirme culpable por las iniquidades del mundo, pero al final *no* pueden *no* alcanzarme, afectarme, ensuciarme. La marca de la vergüenza del mundo es la doble negación: no puedo no… La doble negación introduce ese pliegue doloroso, esa amargura. Sentir vergüenza del mundo no es declararse culpable de complicidad, mostrar de pronto la energía y la voluntad feroces de transformarlo. Es simplemente no poder no sentirse solidario con su estado.

«Vergüenza de ser un hombre», escribió también Primo Levi para definir lo que pudo sentir al salir de los campos de la muerte, una expresión que Deleuze retomó y añadió: «Si no sentimos esa vergüenza, no hay motivos para hacer arte».[169] Pensamos, creamos, escribimos, filosofamos por excelencia a partir de esa vergüenza. Más de veinte siglos

después de Platón, Deleuze vuelve a poner la vergüenza en el centro del pensamiento filosófico. «Vergüenza de ser un hombre», ¿qué significa eso exactamente? En primer lugar, tal vez sea vergüenza por formar parte de una especie animal cuyo balance, más de cien siglos después de la revolución neolítica, es tan triste que dan ganas de llorar, terriblemente amargo. Ha convertido el hogar común en un enorme vertedero. Todo destrozado, todo saqueado, todo desperdiciado. Resulta inquietante esta capacidad sin límites de generar desastre y sufrimiento. El único consuelo consistiría finalmente en decirse, como hace Lévi-Strauss en *Tristes trópicos*, que «el mundo comenzó sin el hombre y terminará sin él».[170] La humanidad, un mal momento para pasar por el mundo.

Así pues, primera capa de sentido: formo parte de la misma especie que los torturadores, los opresores, los criminales. A fin de cuentas, son mis «semejantes» y no hay ningún motivo para estar orgulloso de mi familia humana.

> Y además, en última instancia, hemos experimentado el sentimiento de una cierta corresponsabilidad humana por el hecho de que Auschwitz fuese obra de hombres y de que nosotros seamos hombres: es el fruto de una civilización a la cual pertenecemos.[171]

Cuando Deleuze continúa afirmando: esta vergüenza me hace escribir, me hace pensar, es motivo de creación, nos planteamos qué puede contener que haga chispa. En este punto hay que empezar por entender «la humanidad» en el sentido más bajo y también más básico, como ese concentrado de abulia, cobardía, egoísmo, villanía, codicia, traición... Pienso en los personajes de Céline, pienso en el abogado Derville al final de *El coronel Chabert*, de Balzac, donde el héroe de las guerras napoleónicas ha sido falsamente declarado muerto, expoliado, olvidado, arruinado y rechazado por aquella que le debe su fortuna. El leal Derville intenta defenderlo, fracasa y el coronel afirma que siente «empacho de la humanidad».(10) Acaba retirándose del mundo, *lejos de los hombres*. La humanidad *en su fondo* es un condensado de mezquindad e infamia, todas esas malas pasiones que el abogado Derville ha visto desatarse, en la

intimidad de su despacho, cuando se trataba de repartirse herencias. Entonces sí, caen las máscaras, los discursos generosos se desvanecen y el respeto, la fraternidad y el amor se extinguen como petardos mojados.

La vergüenza es una especie de resistencia frente a esta humanidad atrapada en su «fondo», un desapego asqueado, un movimiento de retroceso. Huir de la humanidad como caricatura, como el «siempre lo mismo» abyecto y vil, como un cepo de vileza, un yugo de mezquindad bajo el cual corremos el riesgo de caer en todo momento porque es el centro de gravedad. De ahí el deseo de dejarse llevar por otros devenires (que Deleuze llama «animales» para simplemente decir: diferentes, distintos, irreductibles).

El arte reacciona a dicha vergüenza porque es una llamada a lo vasto, una experiencia de dilatación, un trazado de líneas hacia otros lugares. «Hacer soñar», escribe Flaubert, es «lo más elevado del Arte».[172] La filosofía participa también en ese esfuerzo de excentricidad, de descentralización, de ampliación de los límites. Su función, tal y como se ha dicho, es avergonzar a la estupidez, hacer frente a la imbecilidad; por ello se entienden el pensamiento fácil, encorsetado, recitado, automático, las certezas llanas, las convicciones mundanas y, en ningún caso, el pensamiento pobre, no instruido, sin referencias académicas. Todo gran concepto en filosofía es una dilatación de la experiencia. Entonces no se materializa la esencia de la humanidad, sino que uno se abre a experiencias ajenas, a líneas de vida distintas: pensar como un pulpo, percibir como una garrapata, sentir como un jaguar.

El arte y la filosofía nos enseñan la vergüenza de uno mismo, pero no como una tristeza culpable, no como una aflicción arrepentida, sino como un llamamiento a salir a mar abierto.

La vergüenza de pertenecer a la humanidad se halla, se particulariza, en la relación que cada uno puede mantener con la historia de su pueblo, de su nación, incluso de su familia. Así, aparece como un marcador doloroso de apego. Formo parte de una comunidad nacional que nutre mi

identidad, he nacido en un país que he aprendido a amar y he aquí que, por sus comportamientos cínicos o corrompidos, los dirigentes políticos toman decisiones injustas que me dan vergüenza y que obligan al Estado a participar en guerras imposibles, lo involucran en represiones atroces. George Sand, tras las terribles jornadas de junio de 1848 (cuatro mil muertos entre los insurgentes que se rebelaron contra la supresión de los Talleres Nacionales por parte de la Comisión Ejecutiva), escribe:

> ¡Estos han sido días de lágrimas e indignación! Ahora me avergüenzo de ser francesa, yo que estaba tan orgullosa de serlo.[173]

Un siglo más tarde, otra mujer, conmocionada por el descubrimiento de las políticas coloniales francesas, declara:

> No olvidaré jamás el momento en el que, por primera vez, sentí y entendí la tragedia de la colonización. [...] Desde ese día, me avergüenzo de mi país. Desde ese día, no puedo encontrarme con un indochino, un argelino o un marroquí sin tener ganas de pedirle perdón. Perdón por todo el dolor, todas las humillaciones que le hemos infligido, que hemos infligido a su pueblo. Puesto que su opresor, el Estado francés, lo lleva a cabo en nombre de todos los franceses, también lo hace en una pequeña parte en mi nombre. Es por ello por lo que, en presencia de aquellos a los que el Estado francés oprime, no puedo sino ruborizarme.[174]

Vergüenza patriótica, llena de ira hacia los responsables políticos indignos, los mandos militares incompetentes que llevan el país al desastre, vergüenza que demuestra indignación, rabia ante la injusticia, pero también un amor decepcionado, un orgullo dañado. Carlo Ginzburg afirma: «Nuestro país es aquel hacia el cual podemos sentir vergüenza».[175]

La vergüenza patriótica expresa sobre todo la rabia de los gobernados ante sus «representantes». Una última forma de vergüenza, más específica todavía, pone de manifiesto una relación dolorosa de solidaridad con la historia según su propio linaje, su filiación. John Maxwell Coetzee, hijo de una familia de colonos afrikáneres, que con ocho años fue testigo del establecimiento de medidas de *apartheid*, se pregunta: ¿pero de qué dinastía de tiranos provengo?, ¿cuántas

generaciones de opresores me han precedido? En este caso, no está en juego la pertenencia general a la especie humana, ni siquiera a una comunidad nacional determinada, sino esa solidaridad objetiva que me vincula, por patrimonio y sangre, a la casta de los tiranos, a la élite de los dominantes. Hasta *Desgracia* las novelas de Coetzee escenifican la vergüenza del heredero opresor, que de entrada es artificial y turbia, y que obstaculiza la relación con el otro —con hombres y mujeres negros ante los cuales no puedo evitar que me entren ganas de disculparme, incluso cuando solo se trata de saludarlos, hasta tal punto que resulta embarazoso y casi humillante, como una manera de devolver al otro a sus orígenes (a veces la vergüenza, por sus efectos, apenas es mejor que el desprecio)—, y con mis amigos y mis familiares, hacia los cuales siento un amor sesgado a causa de una aversión subterránea por lo que son y lo que representan.

Esta vergüenza *sistémica* es indiferente a los recorridos personales de cada uno, a sus elecciones vitales, a sus valores. Es la vergüenza del heredero, del «dominante objetivo». Esta vergüenza molesta e irrita cuando la evocamos, cuando mencionamos su posible existencia. No hay más que ver cómo se tensan los ánimos en cuanto se habla de racismo sistémico, de machismo sistémico, de desprecio social sistémico: una oposición generalizada (con una población más reactiva, más susceptible: los niños consentidos del *baby boom*).

Su reacción: entonces ¿qué, debería sentir vergüenza? Y todas y todos alegan sus generosas convicciones, su adhesión a los derechos humanos, a los valores universales, su rechazo de la opresión bajo todas sus formas, su republicanismo visceral. Y gritan que nos equivocamos de enemigo. «Pero ¿vergüenza de qué? Siempre he respetado al prójimo, he demostrado mi rebeldía contra las discriminaciones, he reclamado a voces más justicia social, he defendido a las mujeres, he combatido el racismo. Y, aparte de eso, ¿yo, un privilegiado? Mirad cuál es mi sueldo después de años de estudios, ¿tenéis idea de lo que ganan los grandes jefes?».

Tras esta irritación estridente, extrema, hay disgusto, miedo. El miedo lo causa el discurso interno: pero si tengo que estar avergonzado es que algo no va bien y que debería moverme, poner el grito en el cielo. Todo ello requiere

tiempo, energía, y además el sistema actual me ha ido bien, así que... El disgusto es por tener que deshacernos de esa buena conciencia que nos hace sonreír por las mañanas porque podemos hacer recuento de los logros uno tras otro, porque vivimos en un piso lo bastante grande como para recibir amigos y hablar con ellos del escándalo de la migración. Su única concesión a la historia es reconocer con voz profunda que tienen mucha suerte y que son conscientes de que son unos privilegiados. ¡Pero que no se olvide su mérito! «He tenido suerte». Quizá, pero tu suerte ha tenido un coste para los demás. «No sabéis cuánto he trabajado, os digo que me he dejado la piel!». No obstante, hoy en día, sin patrimonio ni contactos, cualquier esfuerzo, por colosal que sea, resulta estéril (el único mérito de muchos es haber nacido durante «los buenos años»).

¿Mérito y suerte? *Sin embargo, ¿hasta qué punto todo lo que tengo no se lo he quitado siempre a otro?* Burgués, blanco, graduado, con buena salud, con un contrato indefinido en el bolsillo, propietario de su vivienda, con ingresos suficientes, que pide comida a domicilio (da propina al repartidor «porque, vaya, es lo normal»), considerado con la señora de la limpieza. Él no siente vergüenza, no quiere sentir vergüenza, rechaza cualquier rayadura en su buena conciencia. E incluso se justifica con un toque final, hipocresía última: me daría vergüenza sentir vergüenza, sería obsceno, la verdadera vergüenza que hay que combatir está en el bando de los pobres, los racializados, las mujeres... Salvo que se trata también de eso, de cuestionarnos nuestra responsabilidad en las vergüenzas que ellos han sufrido. Imagino que surgen objeciones, opiniones contrarias; pero espera un momento, precisamente estamos demasiado avergonzados, ya basta de posturas afligidas que no llevan a nada, de tristezas estériles, mantengamos una relación «desacomplejada» con nuestro patrimonio y nuestros automatismos culturales.

No obstante, se trata de un terrible malentendido. Es imposible estar «demasiado avergonzado». Que algunos proclamen demasiado ruidosamente sentirse culpables, es posible. Se puede histerizar la culpa, que sirva para solemnizar la postura propia, pero no la vergüenza. No, decididamente no sienten vergüenza, sobre todo no quieren

sentir vergüenza, o de lo contrario sentirían también una ira muda y no hablarían con tanta gracia retórica y desenvoltura de los desfavorecidos, de los migrantes o de los vulnerables.

La vergüenza del derechohabiente por nacimiento es el precio que hay que pagar, el mínimo sindical a abonar cuando se hereda una historia marcada por la esclavitud, los genocidios, los imperios coloniales, las discriminaciones hacia las mujeres, la explotación de los más vulnerables. El precio que han pagado los más vulnerables, los dominados, es mucho más desorbitado. Y contra los espinosistas del domingo o los nietzscheanos del lunes que sermonean: ¡cuánta tristeza, cuánto resentimiento! Hay que escuchar de nuevo las palabras de Primo Levi, quien nos recuerda que la vergüenza del mundo tiene una función precisa, limitada pero decisiva: nos inmuniza.[176] Nos previene un poco de la repetición del horror, del retorno de las lógicas del odio. Ello no impide que el autor de *Los hundidos…* se plantee de inmediato una pregunta: ¿hasta cuándo aguantarán los anticuerpos?

Los que se niegan a oír hablar de esta vergüenza son los mismos que gritan contra las cuotas agitando como bandera el universalismo asexuado, blanqueado, de los debates parlamentarios. Este sitio, este puesto, este estatus se me prohibieron porque soy mujer, racializado/a, socialmente desfavorecido/a. ¿¡Hoy en día me los cuestionan, me los reprochan, argumentando que es tan solo por mi origen social, por mi color de piel o por mi sexo que podría obtenerlos!? Realmente ganan todas las batallas. Salvo la de la inteligencia, asesta cruelmente Baldwin.

La vergüenza es en este caso un sufrimiento interseccional; la vergüenza «del otro lado» obliga a entender y a desmontar los mecanismos de la injusticia, a destapar las hipocresías, a anticipar los golpes bajos y a calcular. Nunca habéis tenido que mirarme, escribe Baldwin. Yo me he visto obligado a conoceros para evitar las malas jugadas y comprender y controlar un poco mi sufrimiento. Sé más de vosotros que vosotros de mí. Las oprimidas se ven obligadas a dudar, poner en tela de juicio, preguntar. Porque sin duda, e

independientemente de lo que intentemos hacerles pensar, su fracaso solo puede deberse a ellas mismas. Lo que dice Baldwin de los blancos frente a los negros estadounidenses, de los hombres frente a las mujeres, de los explotadores frente a los explotados, es lo siguiente: no dejan de mentirse a sí mismos, de negarse a ver la realidad, de engañarse con sus méritos. Los eternos ganadores siempre se dan atracones de mitos heroicos sobre su familia o su país para no tener que caer en la cuenta de su propia monstruosidad. Están tan atiborrados, saturados, de mentiras que se convierten en «inocentes», en el sentido de que son sincera e ingenuamente criminales. No ven el sufrimiento que generan. Sus convicciones acerca de la legitimidad de sus éxitos se ven reforzadas en todos los ámbitos, en su carrera, en su matrimonio, en su patrimonio, en el reconocimiento social.

> Han destruido y siguen destruyendo centenares de miles de vidas y que no lo saben ni quieren saberlo [...]. Lo que no es justificable es que los autores de la devastación también sean inocentes. Es esa inocencia la que constituye el crimen.[177]

Lo contrario de la inocencia no es la culpa, sino la lucidez (esa era ya en el fondo la lección del Génesis). Y el que siente vergüenza está lúcido, ve como las injusticias y las desigualdades están avaladas por la ley, la justicia y la Iglesia.

¿Hasta qué punto se podría incluso decir que la vergüenza, conciencia inquieta, rastreadora de señales, se confunde con la inteligencia? Dostoievski, en sus *Memorias del subsuelo*, [178] retrata a un hombre de cuarenta años, depresivo y consumido por una enfermedad del hígado, que se niega a curarse para poder disfrutar a fondo de su deterioro. Este exfuncionario gasta una energía demencial en provocar situaciones que lo rebajen, que lo expongan al ridículo. Es como si él mismo buscase la humillación para procurarse sus placeres picantes.

Se podría considerar que se trata de un caso psicopatológico y catalogarlo como masoquista moral, pero Dostoievski no retrató a un perverso. En sus *Memorias*,

dilucida la condición esencial de la vergüenza, su forma más general, esto es, la conciencia. Ya nos hemos referido a la conciencia como una instancia moral (superyó) para definir la vergüenza narcisista. No obstante, se trata aquí de otra cosa, de algo todavía más elemental: la conciencia como un simple desfase, un hiato. Puesto que la conciencia desplaza, pospone, rompe el automatismo de la respuesta instintiva, quiebra las sucesiones continuas. «Y entonces ¿ahora qué hay que hacer?», «reflexionar», «tomarse su tiempo», «preguntarse». Ese intervalo, ese vacío, esa suspensión, esa línea de sombra, es la conciencia.

Al antihéroe de las *Memorias* le fascinan lo que él llama «hombres de acción», esos héroes de la inmediatez, de la coincidencia. Cuando beben, cuando se pelean, es como cuando duermen, es decir, lo hacen todo al máximo, sin reflexionar. Son por entero sus personajes; el amigo fiel, el soldado valeroso, el juerguista deslumbrante, etc. Son los desvergonzados de la vida. Le ponen a todo lo que hacen una plenitud sin inquietud, una buena conciencia satisfecha. Son lo que Baldwin llamará los «inocentes».

El narrador de las *Memorias* es un enfermo de la conciencia. Esa herida que representa, esa negatividad que produce, lo ha invadido todo. Lo real se encuentra desdoblado, siempre vacilante. La conciencia obliga a la repetición continua, a remover y mezclar las cenizas del pasado (tendría que haber hecho esto o decir lo otro, etc.), y hunde a su presa en el resentimiento. Rompe el mito de la realidad; ante el camarada que abraza o se ríe, ante el superior jerárquico que grita, ante la esposa que se repeina, me pregunto: pero ¿qué papeles desempeñan, cómo pueden aguantar sin ser parcelados por su propia vanidad? Todo resulta ser una mascarada. La conciencia hace estallar las antinomias morales preconcebidas. Produce una vibración que agrieta las contraposiciones marcadas, las identidades fijas. ¿Y por qué, por ejemplo, no pueden ser el borracho, la prostituta o el fracasado mejores ejemplos de humanidad plena que todos esos seres «funcionales»?

La buena conciencia no es la conciencia, es un estancamiento satisfecho. Toda conciencia rezuma esa negatividad que agrieta lo real, ese ácido que descompone los

atractivos roles. La vergüenza encuentra allí una reserva de lucidez, inmensa y desesperada.

LA VERGÜENZA REVOLUCIONARIA

Pienso en el célebre fragmento en la obra de Rostand, la réplica de Cyrano al joven que intenta humillarlo hablándole de su nariz enorme, deforme; por lo general, se intenta no recordárselo, de tanto que se teme que la mención de ese «hándicap» desencadene una cólera terrible. Un mequetrefe se avanza y pronuncia, insolente: «Vos... Vos tenéis una nariz... ¡como lo diría yo!...», reflexiona un poco y concluye lastimosamente, falto de ingenio: «... una nariz muy, muy grande». Entonces Cyrano se molesta, se rebela («¡Ah, no! Eso es muy poco, joven»), y rechaza pública, poética y barrocamente todas las ocurrencias graciosas y malvadas que su protuberancia haya podido inspirar... Maravillosa diatriba. En efecto, el caso de Cyrano resulta ambiguo, puesto que dicha particularidad demasiado visible, que le impone, según él, una máscara de fealdad, sin duda le hace sufrir. Pero en esa revancha poética («¡pero qué digo un cabo!, una península») Cyrano sugiere una primera figura de cambio. (11)

Nuestra época está atravesada por un imperativo de conversión de la vergüenza que se ve reflejado en los eslóganes citados en la introducción, esto es, «La vergüenza tiene que cambiar de bando» o incluso «No os avergoncéis más de vosotros mismos». La idea de cambio puede conducir a estrategias diversas, que se pueden presentar según cuatro lógicas: inversión, proyección, subversión y purificación.

La inversión, que se intuye en Cyrano, consiste en lo que se podría llamar, retomando el programa nietzscheano, una «transmutación de los valores». De hecho, se trata de estar orgulloso de algo que podría generar en secreto vergüenza, de uno mismo hacia uno mismo; se trata de reivindicar de manera pública, con valentía y furia, lo que se disimulaba con vergüenza o simplemente generaba un sentimiento de

inferioridad, de minoración, etc. El ejemplo más conocido es el *Gay Pride* (o «Marcha del Orgullo»), que precisamente consiste en proclamar con alegría una sexualidad antaño considerada como «desviada» y que ahora se muestra con orgullo, impertinencia, júbilo. Se afirma la diferencia sexual al tiempo que se afirma el vínculo con un *ethos*, un modo de vida, una construcción identitaria, la felicidad de crear comunidad. Si volvemos al ámbito de los estigmas físicos, hemos visto como, en un mundo que sobrevalora la delgadez y la ligereza, se desarrollan reivindicaciones respecto al sobrepeso o la gordura que utilizan la misma dialéctica, esto es, aceptar el propio cuerpo, no lamentarse por ello, convertirlo en una diferencia positiva e incluso en un crisol identitario, cultural, incluso académico, tal y como se puede observar con el desarrollo de los *fat studies*.

Y puesto que más arriba se hablaba de las estigmatizaciones dolorosas relacionadas con el color de la piel, se puede considerar que, en parte, la invención y el fomento por parte de Aimé Césaire y Léopold Senghor del concepto de «negritud» corresponden también a esta iniciativa de inversión; reivindicar un patrimonio cultural, enraizarse en una identidad abundante, pregonar la pertenencia a una comunidad de valores. Grandes poetas llevarán a cabo, en sus poemarios con elocuentes títulos (*Hosties noires*,[179] *Minerai noir*[180]), la celebración de lo negro como perfección, plenitud del color, brillo indefectible, profundidad vertiginosa. La inversión es una figura básica, pero que encuentra su eficacia en este vuelco simple y completo; no solo aceptarse a uno mismo, sino también cultivar públicamente la diferencia. Los juicios negativos y las estigmatizaciones se disuelven, se fragmentan, se pulverizan, a través de una conversión interior sostenida por una exhibición pública y en comunión; el orgullo compartido de ser uno mismo.

La segunda vía de cambio adopta la forma de una «proyección», por decirlo de una manera incluso más concreta, de una devolución al remitente. Corresponde con el ya mencionado lema «¡Que la vergüenza cambie de bando!», que se esgrime con frecuencia para desenmascarar a los violadores, a los que cometen abuso sexual intrafamiliar, a los

agresores; en definitiva, a todos aquellos que encuentran en la vergüenza de las víctimas la base de su impunidad. Ferenczi había expuesto, tal y como se ha mencionado, el mecanismo de una transferencia inicial:[181] los abusadores sexuales descargan el peso de la vergüenza de su acto en una víctima incapaz de filtrarla, neutralizarla, y que por su estado de conmoción es permeable a los afectos del agresor, que sentirá como suyos. Así que se puede en verdad hablar de una devolución al remitente, pero dicha transferencia es al mismo tiempo una transmutación. La vergüenza que cambia de bando cambia también de naturaleza; ya no es la ansiedad fruto de algo innombrable que me ocurre, sino que es la proclamación pública de una ignominia, que es la del agresor.

La tercera forma de cambio es la subversión. Ya se ha mencionado al hablar del desprecio social, los cínicos, los franciscanos y Gandhi. Cada uno a su manera se esfuerza por ocupar el lugar designado por el desprecio social, pero lo toma como estandarte, lo usa como una palanca crítica. Gandhi solo viajaba en última clase, siempre vestido con una túnica de algodón tejida a mano; las únicas riquezas que poseían los cínicos eran una pelliza que les servía de abrigo y de techo, un bastón para caminar y un zurrón de cuero; los franciscanos hacían voto de pobreza, etc. No obstante, estaríamos yendo demasiado deprisa si en esa austeridad solo viésemos un clásico desprecio hacia las riquezas materiales. De nuevo, en el caso de los cínicos, los franciscanos y Gandhi no se trata de la simple condena de los bienes materiales en favor de las riquezas interiores, sino más bien de ocupar la pobreza como un lugar donde ponerse a prueba con humillaciones fortalecedoras, ocasiones para practicar. La pobreza escogida, reivindicada, radical, despliega el espacio de una provocación que ya no actúa por medio de discursos edificantes, sino mediante la demostración inmediata, visible, de un estilo de vida.

Jean Genet le añadirá otra dimensión a este poder de provocación ocupando otros lugares de «infamia»: la miseria (está más allá de la pobreza), la homosexualidad, la delincuencia.[182] Pienso en el desafío que se propuso Genet, relatado en su *Diario de un ladrón*, y cuya idea se le ocurrió cuando se encontraba en el corazón mismo del oprobio, en la

colonia de Mettray, que acogía a jóvenes delincuentes (para «rehabilitarlos», «corregirlos»):

> Sentía cruelmente la vergüenza de llevar la cabeza rapada y una ropa infame, de verme encerrado en aquel lugar tan vil.[183]

Por lo tanto, ¿cómo «sobrevivir a mi desconsuelo»? A Genet se le ocurre cumplir con una «rigurosa disciplina», lo que él llama incluso sus «ejercicios espirituales», un método ético particular, un desafío hacia sí mismo:

> Funcionaba más o menos de la siguiente forma (a partir de ese momento seguí utilizándola): cada vez que me acusaban de algo, aunque fuera de forma injusta, contestaba que era cierto desde lo hondo del corazón.[184]

No se trata ni de borrar la vergüenza ni aun de convertirla en orgullo, sino más bien de coger al vuelo la vejación y usarla como palanca, ocupar el espacio que el insulto ha desplegado («Reconocía que era el cobarde, el traidor, el ladrón, el maricón que veían los demás en mí)[185] para instalarse en él, reapropiárselo. Sin embargo, el hecho de que se acepte coincidir con el contenido del insulto no significa en ningún caso que se dé una interiorización que lleve a resignarse dolorosamente y a despreciarse. Se trata más bien de una introyección vigorosa, asumida bajo la forma de un desafío hacia sí mismo y hacia los demás. Sí, seré «el cobarde, el traidor, el ladrón, el maricón», pero lo seré de manera más excesiva, más alocada todavía de lo que jamás os atrevisteis a imaginar en vuestras fantasías estigmatizantes. Ello tampoco significa exactamente llevar a cabo la alquimia de la vergüenza en orgullo, sino hundirse *libremente* en la vergüenza, insistir *voluntariamente* en el oprobio. De aquel rincón de infamia al que me relegáis, afirma Genet, yo haré un jardín de las delicias, un espacio de creación y de disfrute, una caja sonora lírica. Al rechazarme me habéis liberado de las restricciones de la banalidad y la mediocridad.

Tras dos años escrupulosamente dedicados a observar esta disciplina, constata, «era fuerte».[186] Y «me volví abyecto».[187] La abyección asumida, reivindicada poéticamente, desconcertará, preocupará y molestará al estigmatizador,

cuyo gesto de exclusión acaba por escapársele. Quiero anularos, depuraros, apartaros, dice el estigmatizador, pero con la condición de continuar dominando y controlando en secreto vuestra decadencia, de convertirlo en el elemento renovado de mi afirmación, de mi superioridad. Al convertirse en abyecto, el humillado escapa a su condena, hace de su condición de rechazado un elemento transgresor y una oportunidad de disfrute que resultan fascinantes como respuesta, y es el que estigmatiza quien se encuentra encerrado en su postura, obligado a ver como fragmentos de su propia verdad se agitan en la abyección del otro y se descubre prisionero de su hipocresía, mientras que el estigmatizado, en cambio, riéndose sarcásticamente en su vergüenza, se descubre libre bajo esa extraña luz.

> —Al menos —me dije—, la vergüenza que siento es auténtica, pero oculta un elemento más puntiagudo, más peligroso, algo así como un dardo que amenazará siempre a quienes me la causen.[188]

Cuarto procedimiento: la purificación. Consiste en hacer que se oiga, resuene, brote en la vergüenza la parte de pura ira.

Retomo el relato de Primo Levi en *La tregua* sobre la liberación de Auschwitz. Los alemanes habían abandonado el campo un poco antes de la llegada de las tropas soviéticas. Cuatro jóvenes soldados rusos a caballo se acercan y poco a poco descubren los bloques derribados, los cadáveres desordenados y, por último, los supervivientes, azorados y famélicos, con miradas vacías, más allá de toda fatiga. Lo que Primo Levi ve en sus ojos es por supuesto piedad y compasión, pero también, extrañamente, un malestar, un bochorno opresor que les hace apretar los labios: vergüenza. Y dice reconocer esa vergüenza:

> Era la misma vergüenza que conocíamos tan bien, la que invadía después de las selecciones, y cada vez que teníamos que asistir o soportar un ultraje: la vergüenza que los alemanes no conocían, la que siente el justo ante la culpa cometida por otro, que le pesa por su misma existencia, porque ha sido introducida irrevocablemente en el mundo de las cosas que existen, y porque su buena voluntad ha sido nula o insuficiente, sobre todo totalmente inerme.[189]

La vergüenza del justo se da cuando se experimenta la dolorosa impotencia ante una degradación humana cuyo espectáculo se está presenciando. Es algo distinto de la indignación, que es una ira virtuosa y finalmente reconfortante, una postura tranquilizadora que nos instala en el centro de la buena conciencia. Nos indignamos ruidosamente, denunciamos alto y fuerte las injusticias, estamos seguros de nuestros derechos y de los de los demás, montamos un número. La vergüenza es muda porque es sufrimiento; un desgarro entre la grandeza del ultraje y el sentimiento de impotencia. En el relato de Primo Levi, la vergüenza hace de nexo entre los concentracionarios exhaustos, exangües, y los jóvenes soldados rusos conmocionados, paralizados ante el espectáculo de esa humanidad hecha jirones, incapaces de saludar o sonreír a pesar de representar la liberación, una nueva vida, la salud. Esa vergüenza dibuja los contornos, flotantes pero insistentes, de una comunidad política.

Encuentro la misma inspiración en James Baldwin cuando descubre en París una fotografía de Douglas Martin en la que aparece Dorothy Counts, la primera estudiante negra admitida en la Harding High School. El fotógrafo capturó a la joven yendo a la escuela rodeada de una jauría jovial, llena de odio, de jóvenes blancos bien peinados.

> Fue entonces cuando vi la fotografía. En todos los quioscos de prensa de aquel ancho bulevar parisino sombreado de árboles nos miraban las fotografías de Dorothy Counts, quince años: la turba la denigraba y le escupía encima mientras ella iba de camino a la escuela en Charlotte, Carolina del Norte. Había un orgullo indecible, una tensión, una angustia en el rostro de la chica a medida que se acercaba al templo del saber, con la historia, burlándose, a sus espaldas. Aquello me puso furioso, me llenó de odio y también de lástima. Y me sentí avergonzado. ¡Alguno de nosotros debería haber estado allí con ella![190]

Alguno de nosotros debería haber estado allí con ella. La vergüenza es un indicador de solidaridad. Ira y odio contra la estupidez del mundo, contra la maldad cruel de los favorecidos, pero también ira sorda contra uno mismo: ¿y qué

he hecho yo para impedirlo? Nada.

Los filósofos griegos situaron la raíz de la vergüenza en el *thumos* (el corazón), que no hay que entender de manera sentimental sino dinámica, en el sentido en el que se habla de «poner todo el corazón» en algo; empeño, energía transformadora hacia uno mismo y el mundo, combustible de la vida. A través de este enraizamiento tímico, los griegos consideraron la vergüenza como una hermana de la ira, esa ira que para Aristóteles nunca significaba un arrebato irracional, una fogosidad excesiva, un desbordamiento pulsional. Retomo de nuevo su definición: «Sea la ira un anhelo (*orexis meta lupēs*) de venganza manifiesta (*timōrias phainomenēs*), acompañado de pesar, provocado por un menosprecio manifiesto (*phainomenēn oligōrian*) contra uno mismo o contra algún allegado, sin que el menosprecio estuviera justificado».[191]

Existe una tristeza en la ira (*meta lupēs*), del mismo color que la vergüenza. Se *sufre* el juicio reductor, la humillación denigrante, el revés mortificante. Y la ira hace surgir al instante un deseo de venganza: no soy lo que me asignáis. El desprecio es la negación de justicia. La ira hace que se oiga el estruendo de las energías vitales luchando contra ese encierro. ¡No, decididamente no soy reducible a esa caricatura, no soy ese estereotipo despreciable que ondeáis!

Lo que al principio se siente como exasperación dolorosa, rabia que nos socava, a no ser que continúe existiendo como violencia contra uno mismo, puede purificarse, sublimarse, y adoptar la forma de una ira política, colectiva, orientada.

Si la vergüenza puede ser revolucionaria es porque participa de una ira contra el mundo, contra uno mismo, pero también porque funciona con imaginación. Hace falta imaginación para sentir vergüenza. En su forma más desastrosa, estéril, desoladora, paranoica, la imaginación pasea nuestra vergüenza por el jardín de los demás; ¿cuánto tienen que despreciarme o, peor, cuánta lástima deben sentir por mí en este momento?; oigo sus risas burlonas, sus mofas atroces, veo su cara de asco. No quiero hablar más, ya ni quiero ver a nadie. La confrontación con los demás, su presencia, me

resulta violenta. La imaginación me condena a la soledad desde el momento en el que se pone al servicio de la tristeza.

Pero entonces es que la ira no ha encendido lo suficiente la vergüenza. Mala imaginación. La buena imaginación se despierta ante la llamada del ardor, redibuja nuestras líneas de identidad, reinventa unas nuevas, inventa solidaridades, moldea la rabia. Es una fuerza de reconfiguración, de proyección; no, no soy ni la chica miserable ni el pobre chaval, valgo mucho más que vuestro desprecio. La imaginación es dinámica, me descentra. Rousseau decía que la piedad suponía un movimiento porque se trataba de salir de nosotros mismos, de transportarnos hacia el otro («No está en nosotros, sufrimos en él»).[192] De la misma manera, el espectáculo de las humillaciones, las patéticas tentativas de una por no quedar mal, el hundimiento inevitable del otro en el ridículo, no me dejan indemne; siento vergüenza por él, siento dolor por ella, mi imaginación me ha transportado al doloroso centro de su pánico.

Imaginar es salir de uno mismo, dilatarse, multiplicarse. Cuando Gilles Deleuze evoca la frase de Primo Levi sobre la «vergüenza de ser un hombre», los ejemplos que le vienen a la mente no son de vergüenzas sufridas, sino esos momentos en los que se siente vergüenza *por los demás*. Recuerda las patéticas reflexiones del taxista racista y siente vergüenza por él, es decir, que se descentra en él, ocupa el lugar de ese hombre lleno de resentimiento, podrido por la frustración y el odio, y se alarma. Ese movimiento es la imaginación.

Ante todo la imaginación despega, desprende, separa de la realidad su principio de aceptación. Cuando se quiere definir la realidad, se habla de «materialidad», de «resistencia», de «coherencia», de «eficiencia», etc. Pero entonces nos perdemos ese pequeño componente que con frecuencia se pasa por alto, ese ingrediente discreto pero crucial, el principio de aceptación. Cuando se dice que algo o una situación es *real*, hay que prestar atención al discursillo subyacente que susurra: venga, venga, no te canses, deja de luchar, así es la realidad, hay que resignarse, conformarse, soportar, aceptar. Deja de rebelarte. Eso que los poderosos llaman «realidad», pronunciando esa palabra con un suspiro hipócrita, con falsa lasitud y verdadera suficiencia («Qué

quieres hacerle, las cosas son así…»), lo que significa realmente es que es lo que hay que aceptar. En cualquier caso, las injusticias sociales, las discriminaciones inicuas, siempre han existido. Gana tu mísero salario, haz tu trabajo, baja la cabeza, dite incluso que tienes suerte, acepta ese empleo inmundo diciéndote que de todas maneras, si no, alguien lo hará por ti.

Contra todo eso se alza el poder de la imaginación que ruge: no porque algo sea real debemos aceptarlo. La verdadera banalidad del mal no es —o no solamente— «la ausencia de pensamiento», tal y como escribía Hannah Arendt. Eso es atribuirle demasiado al pensamiento (poder, influencia en nuestras vidas y nuestras decisiones). La raíz de la banalidad del mal es una falta de esa imaginación que hace que me ponga en el lugar del otro o que considere otros mundos posibles. Además, todo el sistema social, la cultura de masas, funcionan como empresas para *desincentivar* la imaginación.

Inmediatamente después de haber escrito «la vergüenza es un sentimiento revolucionario», Marx prosigue: «Y si realmente llegara a avergonzarse toda una nación, dicha nación semejaría a un león que se recoge sobre sí mismo antes de saltar».[193] Está todo ahí: la rabia, el hecho de convertirse en un animal, la dimensión colectiva, la transformación concomitante de sí mismo y del mundo. La vergüenza, oscilación dolorosa entre la tristeza y la ira, conoce un doble destino: el destino sombrío y frío que desfigura y conduce a la resignación solitaria, y el destino luminoso y ardiente que transfigura e impulsa las iras colectivas. La Comuna es la explosión de la vergüenza-ira tras la debacle infligida por los prusianos.

> La Commune se le presentaba como una vengadora de los ultrajes sufridos, como una libertadora llevando el hierro que amputa y el fuego que purifica.[194]

Las dos «raíces de la violencia» principales, escribía Salman Rushdie, son «la vergüenza» y «la desvergüenza».[195] Y no es la misma violencia.

NOTAS

INTRODUCCIÓN

[1] J.-J. Rousseau, *Les confessions*, libro II. [Hay trad. cast.: *Las confesiones*, trad. de Rafael Urbano, Barcelona, Océano, 1998]. Véase sobre este relato el análisis profundo, brillante, de P. Hochart, «L'espace intime», en C. Habib, *La Pudeur: La réserve et le trouble*, Autrement, 1992, pp. 188-200.
[2] S. Tisseron, *La honte: Psychanalyse d'un lien social*, Dunod, 2020, 4.ª ed.
[3] V. de Gaulejac, *Les sources de la honte*, Seuil, 2015, 2.ª ed. [Hay trad. cast.: *Las fuentes de la vergüenza*, trad. de Marcela de Grande, Siero (Asturias), Sapere Aude, 2015].
[4] D. Eribon, *Une morale du minoritaire*, Flammarion, 2015. [Hay trad. cast.: *Una moral de lo minoritario*, trad. de Jaime Zulaika, Barcelona, Anagrama, 2006].
[5] C. Jamin, *La honte, ses figures et ses destins*, PUF, 2007.
[6] J. P. Martin, *La honte. Réflexions sur la littérature*, Gallimard, «Folio Essais», 2017.
[7] R. Ogien, *La honte est-elle immorale?*, Bayard, 2002.
[8] F. Bon, *Daewoo*, Fayard, 2004.
[9] J. Ziegler, *Lesbos. La honte de l'Europe*, Seuil, 2020.
[10] B. Cyrulnik, *Mourir de dire*, Odile Jacob, 2012. [Hay trad. cast.: *Morirse de vergüenza*, trad. de María Pons Irazazábal, Barcelona, Debate, 2022].
[11] Véase al respecto E. Bidaud y C. Trono (dirs.), *Il n'y a plus de honte dans la culture*, Penta, 2010.
[12] A. Finkielkraut y G. Hanus, «Il y a quelque chose à dire en faveur de la honte», *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, n.º 7 (2008).
[13] F. Gros, *Désobéir*, Albin Michel, 2017. [Hay trad. cast.: *Desobedecer*, trad. de Juan Vivanco, Barcelona, Taurus, 2018].
[14] P. Levi, *Les naufragés et les rescapés*, trad. de A. Maugé, Gallimard, 1989. [Hay trad. cast.: *Los hundidos y los salvados*, trad. de Pilar Gómez Bedate, Madrid, Austral, 2018].
[15] J.-J. Rousseau, para insistir en la dinámica de descentramiento alimentada por la imaginación en relación con la piedad (la vergüenza y la piedad son los dos grandes afectos relacionales impulsados por la imaginación), escribía en su *Essai sur l'origine des langues* (1781): «No

está en nosotros, sufrimos en él». [Hay trad. cast.: *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, trad. de Maribel Sánchez, Barcelona, MRA, 2022].

[16] Édouard Louis, en sus impactantes libros, en los límites *asumidos* de la literatura, puede presentarse como un escritor de la vergüenza, pero no solo como objeto, contenido, sino también como recurso subjetivo desde el cual escribe (véase la entrevista de C. Devarrieux en *Libération*, 4 de mayo de 2018).

LA MALA REPUTACIÓN

[17] Véase sobre este tema J.-G. Peristiany (ed.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, University of Chicago Press, 1966 [hay trad. cast.: *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, trad. de José Manuel García de la Mora, Barcelona, Labor, 1969]; C. Cassar, *L'honneur et la honte en Méditerranée*, Édisud, 2005 [hay trad. cast.: *Honor y vergüenza en el Mediterráneo*, trad. de Manuel Manzano, Barcelona, Icaria, 2004].

[18] Véase la conclusión de J. Pitt-Rivers, *Anthropologie de l'honneur: La mésaventure de Sichem*, Le Sycomore, 1987. [Hay trad. cast.: *Antropología del honor o la política de los sexos*, trad. de Carlos Manzano, Barcelona, Crítica, 1979].

[19] F. H. Stewart, «De l'honneur», *L'Homme*, vol. 37, n.º 143 (julio-septiembre de 1997).

[20] Véase, sobre esta oposición (y su relación con la vergüenza), F. Tricaud, *L'accusation*, Dalloz, 1977.

[21] Sobre este mecanismo, el análisis más impactante sigue siendo el texto de R. Verdier sobre «Le système vindicatoire», en R. Verdier (dir.), *La vengeance*, Cujas, 1980.

[22] S. Obaid-Chinoy, *Une fille dans la rivière*, Óscar al mejor corto documental, 2016. [Hay trad. cast.: *Una chica en el río*].

[23] J. Conrad, *Lord Jim*, trad. de H. Bordenave, Gallimard, 1987. [Hay trad. cast.: *Lord Jim*, trad. de Verónica Canales, Barcelona, Literatura Random House, 2015]. Véase el análisis de J.-L. Donnet, «Lord Jim ou la honte de vivre», en *L'humour et la honte*, PUF, 2008.

¿SOCIEDADES SIN HONOR?

[24] Véanse, sobre la oposición entre «civilización de la vergüenza» y «civilización de la culpa», las reflexiones fundadoras de R. Benedict, *Le sabre et le chrysanthème*, trad. de L. Mécréant, Picquier, 1998 [hay trad. cast.: *El crisantemo y la espada: Patrones de la cultura japonesa*, trad. de Javier Alfaya, Madrid, Alianza, 2003], continuadas por E. R. Dodds, *Les grecs et l'irrationnel*, trad. de M. Gibson, Flammarion, 1999 [hay trad. cast.: *Los griegos y lo irracional*, trad. de María Araujo, Madrid,

Alianza, 2019], y extendidas por B. Williams, *La honte et la nécessité*, trad. de J. Lelaidier, PUF, 1997 [hay trad. cast.: *Vergüenza y necesidad: Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*, trad. de Alba Montes Sánchez, A. Machado Libros, 2011].

[25] San Agustín, *La Cité de Dieu*, libro I, cap. XIX. [Hay trad. cast.: *La ciudad de Dios*, en *Obras de san Agustín*, ed. del padre José Moran, O. S. A, vol. XVI, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1964, libro I, cap. XIX, 3, p. 38].

[26] Véase entre mil más L. Dumont, *Homo aequalis*, Gallimard, 2008 [hay trad. cast.: *Homo aequalis: Génesis y apogeo de la ideología económica*, trad. de Juan Ramón Aranzadi Martínez, Barcelona, Taurus, 1999]; C. Tilly, *Contrainte et capital dans la formation de l'Europe, 990-1990*, trad. de D. A. Canal, París, Aubier, 1992 [hay trad. cast.: *Coerción, capital y los estados europeos: 990-1990*, trad. de Eva Rodríguez Halffter, Madrid, Alianza, 1992].

[27] M. Foucault, *Les anormaux*, curso impartido en el Collège de France el 5 de marzo de 1975, ed. de V. Marchetti y A. Salomoni, Gallimard-Seuil-Hautes Études, 1999. [Hay trad. cast.: *Los anormales: Curso del Collège de France (1974-1975)*, trad. de Horacio Pons, Madrid, Akal, 2001].

[28] Véase la recopilación de *lettres de cachet* preparada por M. Foucault y A. Farge, *Le désordre des familles*, Gallimard, 1982. [Hay trad. cast.: *El desorden de las familias*, trad. de Luis Alfonso Paláu, Medellín, 2014, especialmente para el microseminario conmemorativo de los 30 años de la muerte de Foucault, realizado en la Mediateca Arthur Rimbaud de la Alianza Francesa de San Antonio].

[29] Véase B. E. Harcourt, *La société d'exposition*, Seuil, 2020.

[30] J. Ronson, *La honte!*, trad. de F. Pointeau, Sonatine. [Hay trad. cast.: *Humillación en las redes*, trad. de Carlos Abreu Fetter, Barcelona, Ediciones B, 2015].

EL DESPRECIO SOCIAL

[31] E. Rostand, *L'aiglon* (1900), acto II, escena IX. [Hay trad. cast.: *El aguilucho*, trad. de Manuel Machado y Luis de Oteyza, Madrid, La Farsa, 1932, p. 40].

[32] A. Ernaux, *Les armoires vides*, Gallimard, 1974, p. 60. [Hay trad. cast.: *Los armarios vacíos*, trad. de Xavier Romeu, Barcelona, Sagitario, 1976, p. 54].

[33] A. Ernaux, *Retour à Yvetot*, Mauconduit, 2013, p. 22. [Hay trad. cast.: *Regreso a Yvetot. Entrevista con Marguerite Cornier*, trad. de Francisca Romeral Rosel, Oviedo, KRK, 2020].

[34] *Ibid.*

[35] A. Ernaux, *Une femme*, Gallimard, 1989. [Hay trad. cast.: *Una mujer*, trad. de Lydia Vázquez Jiménez, Barcelona, Cabaret Voltaire,

2020, pp. 51 y 65].
[36] F. Fanon, «L'expérience vécue du Noir» (mayo de 1951), en *Peau noire, masques blancs*, Points Seuil, 2015. [Hay trad. cast.: «La experiencia vivida por el Negro», en *Piel negra, máscaras blancas*, trad. de G. Charquero y Anita Larrea, Buenos Aires, Schapire, 1974, cap. V, p. 101].
[37] Didier Eribon, *Retour à Reims*, Fayard, 2009. [Hay trad. cast.: *Regreso a Reims*, trad. de Georgina Fraser, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2022].
[38] J. London, *Martin Eden*, trad. de C. Cendrée, 1997, pp. 10-18. [Hay trad. cast.: *Martin Eden*, trad. de Manuel Vallvé, Barcelona, Orbis, 1984, p. 189].
[39] R. Hoggart, *La culture du pauvre*, Minuit, 1970.
[40] G. Mordillat, *Vive la sociale!*, Points, 2005.
[41] A. Ernaux, *La place*, Gallimard, 1986. [Hay trad. cast.: *El lugar*, trad. de Nahir Gutiérrez, Barcelona, Tusquets, 2020, p. 84].
[42] Epicteto, III-22, 47-48 («Portrait du cynique»).
[43] Gaulejac, *op. cit.*; C. Dejours, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Seuil, 2009.
[44] En V. Hugo, *Les châtiments* (1853). [Hay trad. cast.: *Napoleón. El pequeño. Los castigos*, trad. de F. J. M. N., Barcelona, Libr. Ibérica de V. Pérez, 1872, p. 526].
[45] Aristóteles, *Rhétorique*, libro II, 1378b. [Hay trad. cast.: *Retórica*, trad. de Alberto Bernabé, Madrid, Alianza, 2002, libro II, cap. II, 1378b].
[46] «Annie Ernaux, "Je voulais venger ma race"», *Bibliobs*, 9 de diciembre de 2011.
[47] A. Camus, *Le premier homme*, Gallimard, 2016. [Hay trad. cast.: *El primer hombre*, trad. de Aurora Bernárdez, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 175].

UNA HISTORIA DE FANTASMAS

[48] «La vergüenza, en su estructura primera, es vergüenza *ante alguien*», en J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, p. 260. [Hay trad. cast.: *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, trad. de Juan Valmar, Buenos Aires, Losada, 1966, p. 291].
[49] V. Hugo, « La conscience », en *La légende des siècles* (1859-1877). [Hay trad. cast.: *La leyenda de los siglos*, trad. de José Manuel Losada Goya, Madrid, Cátedra, 1994, p. 98].
[50] V. Hugo, «La conciencia del hombre es el pensamiento de Dios», en *Les châtiments* (1853). [Hay trad. cast.: *Napoleón. El pequeño. Los castigos*, trad. de F. J. M. N., Barcelona, Libr. Ibérica de V. Pérez, 1872, p. 312].
[51] E. Kant, *Métaphysique des moeurs: Doctrine de la vertu*, I, 13. [Hay

trad. cast.: *Metafísica de las costumbres*: *Doctrina de la virtud*, trad. de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Barcelona, Altaya, 1993, libro I, cap. 2, p. 303].

[52] Inicialmente detectado, descrito y teorizado por P.-C. Racamier en 1986.

[53] El término fue acuñado por H. Kohut (véanse sus «Reflexions sur le narcissisme et la rage narcissique», en *Revue Française de Psychanalyse*, n.º 42 (1978), pp. 683-719).

[54] S. Freud, en *Pulsions et destin des pulsions* (1915), trad. de O. Mannoni, Payot, 2018.

[55] B. Friedan (1963), *La femme mystifiée*, trad. Y. Roudy, Belfond, 2019. [Hay trad. cast.: *La mística de la feminidad*, trad. de Magalí Martínez Solimán, Madrid, Cátedra, 2009].

[56] Véase sobre este caso D. Toutenu y D. Settelen, *L'affaire Romand. Le narcissisme criminel*, L'Harmattan, 2003.

[57] E. Carrère, *L'adversaire*, P.O.L., 2000. [Hay trad. cast.: *El adversario*, trad. de Jaime Zulaika, Barcelona, Círculo de Lectores, 2001, pp. 14 y 134].

[58] P. Levi, *Le fabricant de miroirs*, trad. de A. Maugé, LGF, 2001, p. 125.

[59] P. Levi, en *Il Manifesto*, 5 de mayo de 1983.

[60] F. Kafka, *Journal*, octubre de 1917. [Hay trad. cast.: *Diarios (1914-1923)*, trad. de Feliu Formosa, Barcelona, Lumen, 1975, p. 180].

MELANCOLÍA

[61] É. Zola, *L'assommoir* (1877). [Hay trad. cast.: *La taberna*, trad. de Manuel Comorera, Barcelona, Araluce, 1966].

[62] S. Freud, «Préface à l'édition allemande», en J. G. Bourke, *Les rites scatologiques*, trad. de H. Boisseau-Riou, PUF, 1980. [Hay trad. cast.: *Escatología y civilización*, trad. de Jordi Marfá, Madrid, Guadarrama, 1976, p. 8].

[63] L. Binswanger, *Le cas Ellen West*, Gallimard, 2016.

[64] M. Scheler, *La pudeur*, trad. de M. Dupuy, Aubier, 1952. [Hay trad. cast.: *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, trad. de Ingrid Vendrell Ferran, Salamanca, Sígueme, 2004].

[65] A. Mardon, «Honte et dégoût dans la fabrication du féminin», *Ethnologie Française*, vol. 41 (2011).

[66] É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (1576). [Hay trad. cast.: *Discurso de la servidumbre voluntaria*, trad. de Colectivo Etcétera, Barcelona, Virus, 2016, p. 44].

[67] F. Virgili, *La France «virile». Des femmes tondues à la Libération*, Payot, 2019.

[68] I. Hermann, *L'instinct filial*, trad. de G. Kassai, Denoël, 1973.

[69] J. Bowlby, *L'attachement*, trad. de J. Kalmanovitch, PUF, 2002.

[Hay trad. cast.: *El apego: El apego y la pérdida I,* trad. de Mercedes Valcárcel Avello, Barcelona, Paidós, 1998].
[70] Véase por ejemplo S. S. Tomkins en *Affect, Imagery, Consciousness*, vol. 2: *The Negative Affects*, Nueva York, Springer, 1963.

HECHO SOCIAL TOTAL: EL ABUSO SEXUAL INTRAFAMILIAR, LA VIOLACIÓN (VERGÜENZA TRAUMÁTICA)

[71] A. Ernaux, *Mémoire de fille*, Gallimard, 2018. [Hay trad. cast.: *Memoria de chica*, trad. de Lydia Vázquez Jiménez, Barcelona, Cabaret Voltaire, 2016, p. 20].
[72] R. Antelme, *L'espèce humaine*, Gallimard, 1978, pp. 240-242. [Hay trad. cast.: *La especie humana*, trad. de Trinidad Richelet, Barcelona, Círculo de Lectores, 2009, pp. 249-250].
[73] J.-Y. Le Naour, *Les soldats de la honte*, Tempus-Perrin, 2013.
[74] D. Fassin y R. Rechtman, *L'empire du traumatisme*, Flammarion, 2011.
[75] Particularmente bien estudiado por D. Scotto di Vettimo en *Vivre et survivre dans la honte: Aspects cliniques, psychopathologiques et théoriques*, PUG, 2007.
[76] Véase la estenotipia de los debates, testimonios y alegatos en G. Halimi, *Viol: Le procès d'Aix-en-Provence*, L'Harmattan, 2012, y complétese con J.-Y. Le Naour y C. Valenti, *Et le viol devint un crime*, Vendémiaire, 2014.
[77] «Todo acto de penetración sexual, de la naturaleza que sea, cometido sobre persona ajena o sobre el propio autor, mediante violencia, coacción, amenaza o sorpresa, es una violación».
[78] *L'Express*, 21 de diciembre de 2017 (artículo de E. Tôn).
[79] Éva Thomas, *Le viol du silence*, Aubier, 1986.
[80] Véanse por ejemplo V. Le Goaziou, *Viol: Que fait la justice?*, Presses de Sciences Po, 2019, y N. Renard, *En finir avec la culture du viol*, Les Petits Matins, 2018.
[81] Véanse por ejemplo D. Dussy, *Le berceau des dominations*, Pocket, 2021; M. Salmona, *Le livre noir des violences sexuelles*, Dunod, 2019, 2.ª ed.; D. Sigaud, *Peau d'âne et l'ogre: Viol et inceste sur mineurs en France*, Albin Michel, 2021.
[82] *L'Humanité*, 14 de junio de 2017 (artículo de M. Barbier).
[83] Vídeo sin editar, 14 de marzo de 2020.
[84] S. Freud en *Du masochisme*, trad. de Cohen Skalli, Payot, 2011.
[85] Precisó «entre los camorristas italianos», pero igualmente... (Havelock Ellis, *Analysis of the Sexual Impulse, Love and Pain, the Sexual Impulse in Women*, F. A. Davis, 1913).
[86] M. T. D. de Bienville, *La nymphomanie ou Traité de la fureur utérine*, Le Sycomore, 1980.
[87] Tertullien, *La toilette des femmes* (finales del siglo II), Éditions du

Cerf, 1976.
[88] J.-J. Rousseau, en *Émile ou De l'éducation*, libro V (1762). [Hay trad. cast.: *Emilio o De la educación*, trad. de Antonio Valiente, Barcelona, Fontanella, 1973, libro V, p. 244].
[89] Sobre el hecho de que las violaciones solo se castigan si ponen en riesgo las herencias mediante la introducción de un bastardo, véase G. Vigarello, *Histoire du viol*, Seuil, 2000. [Hay trad. cast.: *Historia de la violación*, trad. de Alicia Martorell Linares, Madrid, Cátedra, 1999].
[90] Halimi, *Viol*, *op. cit.*
[91] «Autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera», Thomas Hobbes, *Leviatán*, trad. de F. Tricaud, ed. Sirey, 1983, cap. XVII. [Hay trad. cast.: *Leviatán I o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. de. M. Sánchez Sarto, Madrid, Sarpe, 1983, cap. XVII, p. 179].
[92] *Ibid.*, cap. XX [p. 205].
[93] «Cuando vemos esas declaraciones, ¿verdaderamente podemos creer que son como la cabra de monsieur Seguin, que luchó toda la noche y a la cual se la comió el lobo por la mañana?». Halimi, *Viol*, *op. cit.*, p. 388.
[94] V. Despentes, *King Kong Théorie*, Grasset, 2006, pp. 18-21. [Hay trad. cast.: *Teoría King Kong*, trad. de Paul B. Preciado, Barcelona, Literatura Random House, 2018, pp. 41-46].
[95] Halimi, *Viol*, *op. cit.*, p. 330.
[96] S. Ferenczi, «Confusion de langue entre les adultes et l'enfant. Le langage de la tendresse et de la passion (1933)», en *Psychanalyse. Oeuvres complètes*, t. IV: *1927-1933*, Payot, 1982. [Hay trad. cast.: «Confusión de lenguas entre los adultos y el niño. El lenguaje de la ternura y de la pasión», en *Obras completas*, trad. de Francisco Javier Aguirre, Barcelona, Espasa, 1980].
[97] E. Lévinas, *De l'évasion*, Le Livre de Poche, 1998 [hay trad. cast.: *De la evasión*, trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena Libros, 1999, cap. V, p. 101]. Aquí solo tomo la expresión; Lévinas, de hecho, define la vergüenza como un punto de revelación ontológica, hecho que no se recoge aquí.
[98] Despentes, *King Kong Théorie*, *op. cit.*, pp. 449-450. [Trad. cast.: *Teoría King Kong*, *op. cit.*, p. 63].
[99] Sobre este concepto, véanse los preciados análisis de D. Eribon en «La voix absente. Philosophie des états généraux», en É. Louis (dir.), *Pierre Bourdieu. L'insoumission en héritage*, PUF, 2013.
[100] Despentes, *King Kong Théorie*, *op. cit.*, pp. 449-450. [Trad. cast.: *Teoría King Kong*, *op. cit.*, p. 59].

[101] Tite-Live, *Histoire romaine*, I, 57-58. [Hay trad. cast.: Tito Livio, *Historia de Roma y de su fundación*, trad. de José Antonio Villar Vidal, Madrid, Gredos, 2000, libro I, pp. 103-105].
[102] Ovide, *Fastes*, canto II, vv. 721-852. [Hay trad. cast.: Ovidio, *Fastos*, trad. de Bartolomé Segura Ramos, Madrid, Gredos, 2001, canto II, vv. 721-852].
[103] Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, libro V. [Hay trad. cast.: Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma*, trad. de Elvira Jiménez y Ester Sánchez, Madrid, Gredos, 1984, libro V].
[104] W. Shakespeare, *The Rape of Lucrece* (1594). [Hay trad. cast.: *La violación de Lucrecia*, trad. de José Luis Rivas, Madrid, Vaso Roto, 2015].
[105] A. Obey, *Le viol de Lucrèce*, Nouvelles Éditions Latines, 1931.
[106] Por lo que se refiere a la música cabe recordar a G. F. Händel (*Lucrezia*, 1709), M. Pignolet de Montéclair (*La morte di Lucretia*, 1728) y Britten (*The Rape of Lucretia*, 1946).
[107] Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, libro XIV, cap. XVII, 40 (trad. de G. Combès, revisada por nosotros). [Hay trad. cast.: San Agustín, *La Ciudad de Dios*, en *Obras de san Agustín*, ed. del padre José Moran, O. S. A, vol. XVI, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1964, libro XIV, cap. XVII, pp. 96-97].
[108] Véase, para una larga lista de «razones posibles», J.-M. Chaumont, *Survivre à tout prix?*, La Découverte, 2017.
[109] Esta mecánica está bien indicada por G. Vigarello en *Histoire du viol, op. cit.*
[110] *La Cité de Dieu*, libro I, trad. de E. Saisset. [Trad. cast.: *La Ciudad de Dios*, *op. cit.*, libro I, cap. XIX, p. 38].
[111] P. Veyne, «La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain», *Annales* ESC, n.º 1 (1978) (recuperado en P. Veyne, *La société romaine*, Seuil, 1991). [Hay trad. cast.: *La sociedad romana*, trad. de Pilar González Rodríguez, Barcelona, Mondadori, 1991].
[112] En 2014, en el teatro del Odéon, Angélica Liddell presentó una versión de Lucrecia transgresiva y provocadora para denunciar precisamente ese cierre político-sexual de las identidades. Tendencia hacia y a costa de una ecuación escandalosa: violación = acto de amor. Tarquinio, poseído por un deseo desenfrenado, le arrebata a Lucrecia su estatus de mujer perfecta y esposa ideal: «Y he aquí cómo un violador hizo de mí su amante. Porque de todos los hombres que me rodeaban, padre, marido y amigo, fanáticos de mi virtud, esclavos de sus ambiciones, con mi sangre aún caliente en el cuchillo, el único que habló de amor, el único que no habló de patria, el único que no habló de gobierno, el único que no habló de guerra, el único que no habló de política, el único que prefirió perderlo todo a cambio de un instante de amor, es el violador, es Tarquinio». *You Are my Destiny (Lo stupro di Lucrezia)*.

[113] F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, aforismos 273, 274 y 275. [Hay trad. cast.: *La gaya ciencia*, trad. de Enrique Eidelstein, Barcelona, Brontes, 2015, aforismos 273, 274 y 275, p. 167].
[114] Confucius, *Entretiens*, II, 3. [Hay trad. cast.: Confucio, *Analectas*, trad. de Chang Shiru, Barcelona, Herder, 2015, II, 3, p. 39].
[115] Platon, *Le banquet*, 178c. [Hay trad. cast.: Platón, *El banquete*, trad. de Marcos Martínez Hernández, Madrid, Gredos, 2010, 178c, p. 57].
[116] S. Leys citado por C. J. D. Javary, *Les trois sagesses chinoises*, Albin Michel, 2010.
[117] En cuanto a las sabidurías chinas y su relación con la vergüenza, cabe remitirse en particular al artículo de A. Cheng «Vertus de la pudeur dans la Chine classique», en *La pudeur*, *op. cit.*, pp. 74-90.
[118] *Entretiens*, *op. cit.*, VIII, 19. [Trad. cast.: *Analectas*, *op. cit.*, VIII, 19].
[119] *Ibid.*
[120] Platon, *Protagoras*, 322d. [Hay trad. cast.: Platón, *El Protágoras*, trad. de Julián Velarde Lombraña, Madrid, Tecnos, 2019, 322d].
[121] *Le banquet*, *op. cit.*, 178c-179b [Trad. cast.: *El banquete*, *op. cit.*, 178c-179b].
[122] *Ibid.*, 178d.
[123] K. P. Moritz, *Anton Reiser*, trad. de G. Pauline, Fayard, 1986. [Hay trad. cast.: *Anton Reiser*, trad. de Carmen Gauger, Valencia, Pre-Textos, 1998].
[124] T. Bernhard, *L'origine*, Gallimard, 2007. [Hay trad. cast.: *El origen: Una indicación*, trad. de Miguel Sáenz, Barcelona, Anagrama, 2001].
[125] Frase atribuida al Estagirita, aunque no se sabe realmente si la escribió o pronunció (el primero en citarla fue Diógenes Laercio en sus *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*). [Hay trad. cast.: *Los cínicos: Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, trad. de Rafael Sartorio, Madrid, Pearson Alhambra, 1987].
[126] *Le banquet*, *op. cit.*, 216a-b (trad. de L. Robin) [Trad. cast.: *El banquete*, *op. cit.*, 216a-b, p. 122].

EL AVERGONZAMIENTO FILOSÓFICO

[127] Homilía del 9 de marzo de 2020 y *Meditación matinal* del 26 de febrero de 2018, Librería Editrice Vaticana. [Hay trad. cast.: «Homilía del santo padre Francisco. La gracia de la vergüenza» y «La gracia de la vergüenza» en la Santa Sede, en <https://www.vatican.va/content/

vatican/es.html> (13-3-2023)].
[128] Véase Alcuino de York (735-804) en su *De confessione peccatorum*.
[129] Citado por D. Bernard, «La honte de vivre», en J.-L. Gaspard, *La souffrance de l'être*, Érès, 2014, pp. 63-76.
[130] Platon, *Gorgias*, 487a-b [Hay trad. cast.: Platón, *Gorgias*, trad. de Julio Calonge Ruiz, Madrid, Gredos, 2010, 487a-b].
[131] Platon, *Le sophiste*, 230 b-d. [Hay trad. cast.: Platón, *El sofista*, trad. de Francesc Casadesús Bordoy, Madrid, Alianza, 2010, 230 b-d, p. 105].
[132] *Ibid.*
[133] *Ibid.* Trad. de Cordero, modificada. [Trad. cast.: *ibid.*, p. 106].
[134] J. Lacan, *L'envers de la psychanalyse*, Seuil, 1991, p. 223. [Hay trad. cast.: *El seminario de Jacques Lacan: El Reverso del psicoanálisis 1969-1970*, libro 17, trad. de Enric Berenguer y Miquel Bassols, Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 208].

FUTURO COMPUESTO

[135] Véase *supra*, p. 111.
[136] J.-M. Chaumont, *Survivre à tout prix?*, *op. cit.*, cap. «Survivre à la torture».
[137] Cap. «La honte», en P. Levi, *Les naufragés et les rescapés*, *op. cit.* [Trad. cast.: «La vergüenza», en *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*].
[138] Conceptualizado por G. Agamben (particularmente en *Homo sacer: Le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, 1997) [hay trad. cast.: *Homo sacer: El poder soberano y la vida desnuda*, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 1998], la expresión de «vida desnuda», que aparece por primera vez en la obra de W. Benjamin, significa a la vez la vida como una pura palpitación vital y su sacralización.
[139] Alain, *Propos* del 13 de noviembre de 1909, Gallimard, 1956.
[140] J. Lacan, *Les écrits techniques de Freud*, Seuil, lección del 7 de abril de 1954. [Hay trad. cast.: *El seminario de Jacques Lacan: Los escritos técnicos de Freud, 1953-1954*, trad. de Rithee Cevasco y Vicente Mira Pascual, Buenos Aires, Paidós, 2008, libro 1, p. 240]. La frase completa es: «Lo que vemos bajo el retorno de lo reprimido es la señal borrosa de algo que solo adquirirá su valor en el futuro, a través de su realización simbólica, su integración en la historia del sujeto. Literalmente, nunca será sino algo que, en un momento determinado de realización, *habrá sido*».
[141] Se pueden encontrar numerosos ejemplos de ese motivo de devolución en *L'interprétation des rêves* (1900). [Hay trad. cast.: *La interpretación de los sueños*, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2013].

[142] Véase *supra*, el cap. «Fundación sexual de la república».
[143] Véase *supra*, el cap. «Una historia de fantasmas».
[144] Levi, *Les naufragés et les rescapés*, *op. cit.*, p. 73 [Trad. cast.: *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 69].
[145] *Ibid.*, p. 74 [p. 70].
[146] *Ibid.*, p. 80 [p. 76].
[147] *Ibid.*, p. 81 [p. 77].
[148] *Ibid.*, p. 82 [p. 77].
[149] El mismo Levi pasa de un término a otro, hecho que Agamben le reprocha injustamente (cap. «La honte ou du sujet», en *Ce qui reste d'Auschwitz*, trad. de P. Alféri, Rivages Poche, 2003). [Hay trad. cast.: «La vergüenza, o del sujeto», en *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo (Homo sacer III)*, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2009].
[150] La frase completa es: «Vivir la vergüenza de la vida y callar: tal es el logro más grande» (*Liquidation*, trad. de N. Zaremba-Huzvai y C. Zaramba, Actes Sud, 2004, p. 105). [Hay trad. cast.: *Liquidación*, trad. de Adan Kovacsics, Barcelona, Círculo de Lectores, 2004, p. 129].
[151] P. Levi, *La trêve*, trad. de E. Genevois-Joly, Grasset, 1966, p. 249. [Hay trad. cast.: *La tregua*, trad. de Pilar Gómez Bedate, Barcelona, Editorial 62, 2005, p. 235].

VERGÜENZAS INTERSECCIONALES

[152] «Mi caída original es la existencia del otro», en Sartre, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 302. [Trad. cast.: *El ser y la nada*, *op. cit.*, p. 339].
[153] R. Wright, *Un enfant du pays*, trad. de H. Bokanowski y M. Duhamel, Gallimard, 1988. [Hay trad. cast.: *Hijo nativo*, en *Dos novelas afroamericanas*, trad. de Pedro Lecuona y Andrés Bosch, Barcelona, Círculo de Lectores, 2001].
[154] P. Bergounioux, *École: Mission accomplie*, Prairies Ordinaires, 2006, p. 62.
[155] Bon, *Daewoo*, *op. cit.*
[156] S. Weil, «Journal d'usine», en *La condition ouvrière*, La République des Lettres, 2019, p. 133. [Hay trad. cast.: «Un llamamiento a los obreros de R. (1)», en *Ensayos sobre la condición obrera*, trad. de Antonio Jutglar, Barcelona, Nova Terra, 1962, p. 55].
[157] J. Baldwin, entrevista de radio con Studs Terkel, 1961.
[158] C. Lomba, *La restructuration permanente de la condition ouvrière*, Croquant, 2018.
[159] Prefacio de C. Taubira en J. Baldwin, *La prochaine fois, le feu*, Gallimard, 2018, p. 13. [Hay trad. cast.: *La próxima vez el fuego*, trad. de Matilde Horne, Buenos Aires, Sudamericana, 1964].
[160] I. Boni-Claverie, *Trop noire pour être française*, Tallandier, 2017. [Hay trad. cast.: *Demasiado negra para ser francesa*].

[161] T. de Montaigne, *L’assignation: Les noirs n’existent pas*, Grasset, 2014.
[162] Fanon, « L’expérience vécue du noir», *op. cit.* [Trad. cast.: «La experiencia vivida por el negro», *op. cit.*]
[163] W. E. B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir* (1903), trad. de M. Bessone, La Découverte, 2018 (cap. «Sur nos luttes spirituelles»). [Hay trad. cast.: «De nuestras luchas espirituales», en *Las almas del pueblo negro*, trad. de Héctor Arnau, Madrid, Capitán Swing, 2020, p. 12].
[164] J. Baldwin, *I Am Not Your Negro*, textos recopilados por R. Peck, R. Laffont/Velvet Film, 2017. [Hay trad. cast.: *No soy vuestro negro: Una película de Raoul Peck a partir de textos de James Baldwin*, trad. de María Enguix Tercero, Madrid, Ediciones del Oriente y el Mediterráneo, 2021, p. 125].
[165] Baldwin, *La prochaine fois, le feu*, *op. cit.*, pp. 39-40. [Trad. cast.: *La próxima vez el fuego*, *op. cit.*, p. 26].
[166] Fanon, «L’expérience vécue du noir», *op. cit.* [Trad. cast.: «La experiencia vivida por el negro», *op. cit.*, p. 107].

VERGÜENZAS SISTÉMICAS

[167] P. Levi, «Traduire Kafka», en *Esprit*, enero de 1991.
[168] Levi, *Les naufragés et les rescapés*, *op. cit.*, p. 84. [Trad. cast.: *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 79].
[169] *Abécédaire* de G. Deleuze, Montparnasse, 2004 (entrada «Résistance»).
[170] C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, 1955, p. 495. [Hay trad. cast.: *Tristes trópicos*, trad. de Noelia Bastard, Barcelona, Círculo de Lectores, 2019, p. 599].
[171] P. Levi, «Les mots, le souvenir, l’espoir», en *Conversations et entretiens*, Robert Laffont, 1977. [Hay trad. cast.: *Entrevistas y conversaciones*, trad. de Francesc Miravitlles, Barcelona, Península, 1998].
[172] G. Flaubert, carta a Louise Colet, 26 de agosto de 1853. [Hay trad. cast.: *Cartas a Louise Colet*, trad. de Ignacio Malaxecheverría, Madrid, Siruela, 2003, p. 316].
[173] G. Sand, carta a madame Marliani, julio de 1848. [Hay trad. cast.: *Cartas de Jorge Sand*, trad. de Héctor César Jacobson, Buenos Aires, La Fragata, 1946, p. 128].
[174] «Qui est coupable de menées antifrançaises», 1938, en Simone Weil, *Contre le colonialisme*, Payot & Rivages, 2018.
[175] Carlo Ginzburg, *Libération*, 10 de octubre de 2019.
[176] La vergüenza es «una especie de defensa, de inmunización», en Levi, *Les naufragés et les rescapés*, *op. cit.*, p. 85. [Trad. cast.: *Los hundidos y los salvados*, *op. cit.*, p. 81].
[177] Baldwin, *La prochaine fois, le feu*, *op. cit.*, p. 27. [Trad. cast.: *La*

próxima vez el fuego, *op. cit.*, pp. 12-13].
[178] F. Dostoievski, *Carnets du sous-sol*, trad. de A. Marcowicz, Actes Sud, 1992. [Hay trad. cast.: *Memorias del subsuelo*, trad. de Fernando Otero Macías, Barcelona, Alba Clásica, 2023].

LA VERGÜENZA REVOLUCIONARIA

[179] L. S. Senghor, *Hosties noires*, Seuil, 1956.
[180] R. Depestre, *Minerai noir*, Seuil, 2019.
[181] Ferenczi, en «Confusion de langue...», *op. cit.* [Trad. cast.: *Obras completas*, *op. cit.*].
[182] Sobre Jean Genet, además de la interminable obra de J.-P. Sartre (*Saint Genet comédien et martyr*, Gallimard, 2011) [hay trad. cast.: *San Genet, comediante y mártir*, trad. de Luis Echávarri, Buenos Aires, Losada, 2016], cabe hacer referencia a los preciados análisis de D. Eribon en su *Morale du minoritaire*, Flammarion, 2015 [hay trad. cast.: *Una moral de lo minoritario: Variaciones sobre un tema de Jean Genet*, trad. de Jaime Zulaika, Barcelona, Anagrama, 2004], así como al hermoso artículo de Vettier, «Honte et transparence: écrire sa honte, de Rousseau à Genet», en SELF XX-XXI, Jornada de estudio «Ombres et transparences», octubre de 2018.
[183] J. Genet, *Journal d'un voleur*, Gallimard, 1949, p. 198. [Hay trad. cast.: *Diario del ladrón*, trad. de María Teresa Gallego Urrutia y María Isabel Reverte Cejudo, Barcelona, RBA, 2010, p. 173].
[184] *Ibid.* [p. 174].
[185] *Ibid.* [p. 174].
[186] *Ibid.*, p. 199 [p. 175].
[187] *Ibid.*, p. 198 [p. 174].
[188] *Ibid.*, p. 76 [p. 68].
[189] Levi, *La trêve*, *op. cit.*, p. 10 (traducción modificada) [Trad. cast.: *La tregua*, *op. cit.*, p. 8].
[190] Baldwin, *I Am Not Your Negro*, *op. cit.* [Trad. cast.: *No soy vuestro negro*, *op. cit.*, p. 34].
[191] Aristote, *Rhétorique*, libro II, 1378b [Hay trad. cast.: Aristóteles, *Retórica*, trad. de Alberto Bernabé, Madrid, Alianza, 2002, libro II, cap. II, 1378b].
[192] Rousseau, *Essai sur l'origine des langues* (1781), *op. cit.* [Hay trad. cast.: *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, *op. cit.*]. Para un análisis más completo del sentimiento de piedad en Rousseau, véase *Émile ou De l'éducation*, libro V (1762). [Hay trad. cast.: *Emilio, o De la educación*, trad. de Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 2011, libro V].
[193] K. Marx, carta a Ruge, marzo de 1843 («Sur la péniche, vers D.», publicada por primera vez en el número único de *Annales franco-allemandes*, *Correspondance*, t. I, Éditions Sociales, 1971, p. 287. [Hay trad. cast.: «M. a R. A bordo del barco para D.», en *Los anales franco-*

alemanes, trad. J. M. Bravo, Barcelona, Martínez Roca, 1970, pp. 45-46]. Cita completa: «Usted me mirará sonriendo y me preguntará: ¿qué hemos ganado? De la vergüenza no nace ninguna revolución. Respondo: la vergüenza es ya una revolución: en realidad, se trata de la victoria de la Revolución francesa sobre el patriotismo alemán, por el cual aquella había sido vencida en 1813. La vergüenza es una especie de ira contenida dentro de sí misma. Y si realmente llegara a avergonzarse toda una nación, dicha nación semejaría a un león que se recoge sobre sí mismo antes de saltar. A decir verdad, en Alemania no existe ni siquiera la vergüenza».
[194] É. Zola, *La débâcle* (1892), cap. VII. [Hay trad. cast.: *El desastre*, trad. de Eduardo Gómez de Baquero, Barcelona, Maucci, 1902, cap. VII, p. 292].
[195] S. Rushdie, *La honte*, Gallimard, 2011. [Hay trad. cast.: *Vergüenza*, trad. de Miguel Sáenz, Barcelona, Debolsillo, 2005, p. 162].

NOTAS DE LA TRADUCTORA

(1) P. Corneille, *Teatro trágico: «Medea», «El Cid», «Horacio», «Cinna»*, trad. de Ignacio Gallego, Barcelona, Iberia, 1957, p. 61. *(N. de la T.)*
(2) R. Descartes, *Las pasiones del alma*, trad. de Francisco Fernández Buey, Barcelona, Edicions 62, 1972, art. 205, p. 129. *(N. de la T.)*
(3) B. de Spinoza, *Tratado breve de Dios, del hombre y de su felicidad: Tratado teológico-político*, trad. de Atilano Domínguez, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995, cap. XII, p. 130. *(N. de la T.)*
(4) M. de Montaigne, *Ensayos*, trad. de Constantino Román y Salamero, Barcelona, Aguilar, 1962, I, p. 333. *(N. de la T.)*
(5) F. Kafka, *El proceso*, trad. de Isabel Hernández, Madrid, Cátedra, 2009, p. 276. *(N. de la T.)*
(6) J. Racine, *Fedra. Andrómaca*, trad. de Carlos Pujol, Barcelona, Planeta, 1982, p. 83. *(N. de la T.)*
(7) *Ibid.*, p. 125. *(N. de la T.)*
(8) Platón, *Las leyes*, ed. de José Manuel Ramos Bolaños, Madrid, Akal, 1988, 647a, p. 90. *(N. de la T.)*
(9) J. Donne, *Meditaciones en tiempos de crisis*, trad. de Ascensión Cuesta, Barcelona, Ariel, 2012, pp. 86-87. *(N. de la T.)*
(10) H. Balzac, *Obras completas*, tomo I, *El coronel Chabert*, trad. de Rafael Cansinos Assens, Madrid, Aguilar, 1971, p. 1529. *(N. de la T.)*
(11) E. Rostand, *Cyrano de Bergerac*, Madrid, Cambio16, 1991, acto I, escena IV, p. 19. *(N. de la T.)*

¿Y si aprovecháramos el poder de la vergüenza como un motor vital y político?

El nuevo ensayo del autor de Andar, una filosofía.



La vergüenza es un sentimiento omnipresente en el mundo contemporáneo, un signo de nuestra responsabilidad. Podemos avergonzarnos del estado del mundo, de las propias pertenencias frente a los que no tienen nada, de la indecente riqueza de los poderosos, del modo en que asfixiamos el planeta, de las actitudes sexistas o racistas…

La vergüenza no es solo tristeza y retraimiento; también es portadora de ira, de una energía transformadora. Por eso Marx proclamó que la vergüenza es revolucionaria.

En este ensayo, Frédéric Gros recurre a autores como Primo Levi, a Annie Ernaux, a Virginie Despentes y a James Baldwin, para explorar las profundidades de un sentimiento demasiado olvidado en la filosofía moral y política.

Frédéric Gros es profesor de filosofía en la Universidad Paris-XII. Ha trabajado ampliamente en la historia de la psiquiatría (Création et folie, PUF), la filosofía de la pena (Et ce sera justice, Odile Jacob) y el pensamiento occidental de la guerra (Etats de violence, Gallimard). Fue también el editor de las últimas lecciones de Foucault en el Collège de France.



Título original: *La honte est un sentiment révolutionnaire*

Primera edición: octubre de 2023

Diseño de la cubierta: Marta García

ISBN: 978-84-306-2623-6

Compuesto en Arca Edinet, S. L.

Facebook: penguinebooks
Facebook: tauruseditorial
Twitter: @tauruseditorial
Instagram: @ penguinlibros
Youtube: penguinlibros

«Para viajar lejos no hay mejor nave que un libro.»

EMILY DICKINSON

Gracias por tu lectura de este libro.

En **Penguinlibros.club** encontrarás las mejores recomendaciones de lectura.

Únete a nuestra comunidad y viaja con nosotros.



Penguinlibros.club





ÍNDICE